

ABEL SALAZAR – DIVULGAÇÃO FILOSÓFICA E CIDADANIA*

Abel Salazar desde sempre entendeu o futuro de um mundo humano mais justo e de um Portugal mais desenvolvido e democrático tendo como condição a construção de uma sociedade do conhecimento em que a modificação das mentalidades, através do exercício da racionalidade científica e filosófica, desse origem à instauração de uma cidadania efectiva, operante e livre. Em todos os domínios culturais, teóricos e práticos, epistémicos e artísticos, mas também no plano da acção política e pedagógica, Abel Salazar promoveu a democratização do saber com base num imperativo ético de exigentes contornos axiológicos e consequentes implicações existenciais. Um humanismo estruturante levou o cientista a perspectivar o homem como um todo: “O pensamento e o carácter são funções de << corpo inteiro>> e é com este e em função deste que o homem pensa, sente e esquece.”¹ É a partir do homem, visto como uma unidade bio-socio-cultural que Abel Salazar parte para o seu combate de toda a vida pela divulgação do saber, componente indissociável da própria investigação científica, como parte integrante da sua luta política contra a exclusão e a desigualdade social.

Escrever sobre Abel Salazar, cinquenta anos após a sua morte, comporta o risco de, por falta de uma significativa distância histórica - muitos dos seus contemporâneos estão vivos - se produzir um discurso emotivo, de menor objectividade. Mas, por outro lado, a proximidade circunstancial da sua vida e, portanto, da obra que produziu, permite uma compreensão que, embora inevitavelmente “comprometida”, releva de uma aproximação e afinidade ideológicas, paradoxalmente geradoras de uma compreensão mais profunda do seu pensamento. É que, apesar de haver cerca de trinta anos de regime democrático, a memória do combate anti-fascista está ainda intensamente viva em quem hoje se debruça sobre a figura de Abel Salazar. Mas para além da admiração por quem combateu, em todas as instâncias do seu mundo vivencial, contra a opressão do Estado Novo, está a consciência da efectiva actualidade do que foi essencial nas suas propostas teóricas - sobretudo no campo epistemológico-científico e pedagógico. A leitura dos seus escritos - alguns marcadamente “datados” em relação à sua concreta situação existencial e histórica - permite uma reflexão sobre muitas questões que nada perderam em actualidade e interesse.

Procura-se, assim, a partir da abordagem de alguns aspectos da vasta obra filosófica - original e de divulgação - produzida por Abel Salazar, percorrer as linhas gerais do

* Com este artigo gostaria de participar na homenagem ao Professor Doutor Álvaro Penedos, a quem este número da Revista Filosofia da F.L.U.P. é dedicado, no ano da sua jubilação.

¹ Salazar *in O Diabo*, 25-4-1936

seu pensamento nesta área do saber. Sem uma preocupação exaustivamente académica, nem historiográfica, tenta-se dar aqui um contributo para a compreensão das linhas gerais da sua produção teórica de carácter filosófico.

Àcerca do homem, da sua personalidade e da sua vida, já muito tem sido dito, pelo que se reduz este estudo ao domínio exclusivo do seu pensamento e da sua escrita. No entanto, para além do perfil teórico que se desenha a partir dos seus textos, por entre a aparente aridez de algumas temáticas mais abstractas, é sempre a imagem do homem que ressalta das suas palavras, na sua intenção filosófica fundamentante de uma Ciência, de uma Política e de uma Arte, éticamente comprometidas com a Verdade, a Justiça e a Liberdade. De igual modo, parece ser possível perceber, através dos momentos mais significativos da sua viagem pelas ideias, o que foi o seu diálogo teórico e prático - ao nível do saber e das acções concretas que desenvolveu - com a época que, para o bem e para o mal, o abraçou na sua viagem pela vida.

Não se pretende, assim, tratar a biografia de Abel Salazar, embora não deixasse de ser curioso estabelecer um paralelo entre o que foi o seu percurso vivido, tão coerente com a sua visão do mundo, e o percurso desse outro Salazar, cuja má memória o tempo histórico não pôde ainda pacificar e que perpassa fantasmaticamente pela vida do primeiro. Ainda que o cientista lhe não faça referências expressas, a figura do ditador, mesmo que encarada como mera resposta às necessidades políticas, sociais e económicas que historicamente sustentaram o Estado Novo, aparece como a materialização mais evidente de tudo o que Abel Salazar combateu - a sua idiosincrasia psicológica (“psico-somática!”), ideológica, religiosa, pedagógica, política, etc.

Ironicamente referenciáveis por um nome comum - A. Salazar - e tendo nascido no mesmo ano - 1889 - fizeram parte, nos lados opostos da mesma barricada, de uma geração de jovens intelectuais que reflectiram, e viveram, de modos diferentes - à esquerda e à direita - as consequências da crise do regime liberal republicano. Dialogaram com as ideias europeias, procurando, desde o tempo da sua formação escolar, apropriar-se dos modelos teóricos que melhor interpretassem e permitissem superar a frágil situação de Portugal, decorrente, entre outros factores, da desordem do regime parlamentar da Primeira República, e da evidente inconsciência e desatenção dos seus dirigentes em relação ao País real e à necessária reforma das mentalidades. O cientista, para promover uma ética de racionalidade e liberdade, fundamento da Democracia, o ditador, para tentar, e longamente conseguir, afastá-la do horizonte político dos portugueses.

Ambos professores universitários, durante os anos vinte, Abel Salazar dedicava-se às Artes plásticas, quando o futuro ditador já era deputado pelo Centro Católico, dando início a uma carreira política que a Ditadura militar haveria de transformar em definitivo ministério - por irónica coincidência, o cientista adoeceu e esteve internado durante os três primeiros anos em que aquele foi Ministro das Finanças, (1928-1931). Quando Abel Salazar regressou à actividade profissional e à sua faina de divulgador da cultura, já se tinha criado a União Nacional (1930), já se tinha instituído o potentado autocrático do Presidente do Conselho de Ministros (1932), e formalizado o seu regime pela Constituição de 1933.

É no contexto conjuntural deste momento, em que é mais explícita a concretização política e ideológica do Estado Novo, que Abel Salazar irá desenvolver a sua prática pedagógica activamente progressista e democratizante, dentro e fora da Universidade, e que lhe haverá de merecer a repressão do Poder que, empenhado na “depuração”

política das instituições e do País, o impedirá de investigar e de ensinar, demitindo-o da Universidade em 1935², aos quarenta e seis anos de idade.

Nem a curto prazo o ditador conseguiu vencer o cientista, que continuou afincadamente a trabalhar, dedicando-se sobretudo à reflexão filosófica e à escrita, para além de prosseguir com a actividade artística, até à sua reintegração na Universidade. A “longa duração” histórica, mais do que a morte política do ditador, haveria de demonstrar que desse combate ideológico Abel Salazar saiu vencedor. A formação intelectual e moral que pretendia fomentar nos portugueses, e que obedecia a parâmetros opostos aos do ditador - contra a obediência, a autoridade e a hierarquia, pela verdade científica e pelo progresso humano - haveria de emergir e acompanhar a movimentação social, política e intelectual que condicionou o inevitável fim do Estado Novo.

Fica de pé a interrogação àcerca da actualidade e premência de muitas das suas críticas e propostas, nomeadamente no âmbito da Pedagogia, que os cinquenta anos passados após a sua morte não tornaram anacrónicas e se mantêm ainda hoje como estimulantes bases de reflexão.

Este estudo pretende mostrar o que foi o pensamento filosófico de Abel Salazar, antes de mais, dando a ler as próprias palavras que escreveu, pelo que, sempre que possível, se tenta encontrar trechos significativos das suas obras, de modo a permitir uma leitura directa das suas ideias.

A precocidade do interesse que o cientista revelou pela Filosofia demonstra bem a importância por este atribuída a esta área do saber. Em paralelo com a actividade artística, a prática teórica da reflexão filosófica foi uma constante metalinguística do trabalho científico, ao longo de todo o seu percurso de investigador e professor. Uma profunda motivação existencial e uma rigorosa exigência fundamentadora, associadas a uma aguda e conseqüente consciência da interdisciplinaridade e da complementaridade dos saberes e das práticas humanas levaram Abel Salazar a procurar constantemente na racionalidade da Filosofia o contraponto dialéctico com a racionalidade da Ciência experimental.

A sua primeira obra filosófica - “Ensaio de Psicologia Filosófica” - a tese com que conclui o curso de Medicina, é escrita no mesmo ano (1915) em que expõe pela primeira vez os seus trabalhos artísticos - no I Salão dos Modernistas, na cidade do Porto. Tinha então vinte e seis anos, era docente universitário, como assistente de Anatomia Patológica, e procurava uma articulação crítica entre os dados de uma Psicologia experimental de base neurológica e as teorias filosóficas que tradicionalmente davam explicação para as questões psicológicas. Estudou a “inércia mental” (vontade, temperamento) da *vida activa* e *afectiva*, e a “mentalidade e forças psíquicas” da *vida intelectual* - numa detalhada análise sobre a aquisição, conservação, combinação e elaboração do conhecimento (sensações, ideias, razão, consciência), na sua relação com os mecanismos da acção. Acima de tudo, dentro de uma perspectiva positivista radical, manifestava já aqui a sua constante preocupação teórica com a necessidade de se criar um modelo epistémico para as Ciências Humanas, de modo a garantir-lhes um real estatuto de cientificidade e evitar a sua tendência tradicional para a especulação

² Ao abrigo do Decreto - Lei 25.317 de 13 de Maio de 1935, o Conselho de Ministros mandou aposentar ou demitir os funcionários públicos que não dessem “garantias de cooperar nas realizações dos fins superiores do Estado”!

metafísica. A Psicologia fisiológica, em última análise, a própria Biologia, seriam assim consideradas por Abel Salazar como o único paradigma possível e legítimo para aquelas Ciências. O “Ensaio de Psicologia Filosófica”, para além de ponto de partida da sua reflexão nesta área, assinalava já as principais linhas de fundo em que se desenrolaria todo o futuro pensamento do cientista, sobre estas, e outras questões, que viria a tratar.

A este ambicioso início da sua produção científico-filosófica, marcado, como é óbvio, por uma certa imaturidade teórica, sucedeu-se um longo período - de quase quinze anos - em que a sua actividade científica, pedagógica e artística, talvez por razões profissionais, e familiares, não foi acompanhada por uma significativa produção na área da Filosofia. Nesta época, continuava a participar em exposições, individuais e colectivas, iniciando uma série de viagens que lhe permitiram, não só um contacto directo com os objectos da cultura académica europeia, mas também o diálogo com as ideias mais actualizadas da altura. Estas saídas, dentro e fora do País, explicam as influências mais visíveis em algumas das suas opções filosóficas e deram também origem a uma significativa produção literária.³

Em 1931, Abel Salazar tinha redigido as “Notas de Filosofia da Arte”, em que haveria de basear a leccionação de um curso de dois anos na Faculdade de Ciências da Universidade do Porto. Neste livro, que ficou inédito durante longos anos, estuda o fenómeno artístico nas suas bases psicológicas e na sua relação com a História, como ponto de partida para uma abordagem crítica da Estética e da História da Arte na Europa. Mais tarde, em 1940, o cientista publicará o seu principal texto sobre Estética - “O que é a Arte” - um livro em que estudará algumas das questões mais importantes postas pelo fenómeno da Arte: da criação estética à sua finalidade e função social; da sua dinâmica individual à sua dimensão colectiva e histórica; da sua relação com os diversos saberes, à determinação estrutural do próprio conceito estético.

Só no princípio da década de trinta, depois de três anos de internamento psiquiátrico⁴, é que Abel Salazar intensificará a sua actividade de elaboração e divulgação filosófica que, juntamente com a forma ideologicamente “subversiva” com que concretizava a sua actividade universitária e a sua participação cívica, lhe acarretou a demissão compulsiva.

Aos quarenta e quatro anos de idade, Abel Salazar tornara-se membro da Maçonaria (1933), e dedicava-se a fazer divulgação cultural, primeiro no âmbito do enquadramento republicano da comunidade estudantil, e mais tarde, depois da sua saída da Universidade, num meio cultural mais alargado.

Destacam-se as duas conferências que proferiu na Faculdade de Medicina de Lisboa, a convite da respectiva Associação de Estudantes, sobre “A Posição Actual da Ciência, da Filosofia e da Religião” (1932) e a palestra sobre “A socialização da Ciência” (1933), na Associação de Jornalistas e Homens de Letras do Porto, onde teceu as mais progressistas considerações sobre o papel social a desempenhar pela Universidade. Durante este período as suas preocupações filosóficas vão da Epistemologia à Teoria

³ No âmbito da chamada Literatura de viagens, Abel Salazar veio mais tarde a publicar diversas obras: “Uma Primavera em Itália” (1934), “Digressões em Portugal” (1935), “Paris em 1934” (1939), “Recordações do Minho Arcaico” (1939), “Um Estio na Alemanha” (1944).

⁴ Durante este tempo Abel Salazar ter-se-á intensamente debruçado sobre problemas filosóficos, nomeadamente sobre as questões de Estética já referidas.

da História, equacionando os problemas do conhecimento na perspectiva de uma análise positivista da História da Filosofia e analisando a História da Humanidade de acordo com as teorias psicossomáticas. É desde o início dos anos trinta que se dedica aos estudos histórico-sociais, vindo a tratar estes assuntos ao longo de inúmeros artigos, em publicações periódicas, como a “Democracia do Sul” e o “Sol Nascente”. O principal tema polarizador desta temática foi a “crise” civilizacional europeia entre as duas Guerras que, com os seus confrontos políticos e ideológicos - democracia/totalitarismo - representaria a máxima agudização dos conflitos entre os temperamentos correspondentes aos dois principais tipos biológicos humanos - o ciclóide e o esquizóide. O seu livro “A Crise da Europa” publicado já em 1942, sintetiza os seus pontos de vista sobre aquele assunto, que parece ter preocupado o cientista até ao fim da vida.

A sua actividade de divulgador da Ciência e da Filosofia, particularmente desenvolvida a partir do ano da sua demissão (1935), e progressivamente processada em jornais e revistas de mais amplo alcance e maior importância na cultura nacional - “O Diabo”, “Seara Nova”, “Pensamento”, “Síntese”, “O Trabalho” - objectivava-se também sobre a temática religiosa, jurídica e artística⁵, tendo, no entanto, dedicado a sua maior quantidade de textos dispersos às teorias do Positivismo Lógico do Círculo de Viena⁶. Esta corrente filosófica, com que terá tido contacto durante a sua estadia de seis meses em Paris (1934), vinha ao encontro do que sempre fora a principal linha de orientação por que pautara o pensamento - o Positivismo - agora perspectivado de maneira menos primária, mas de todo o modo conducente ao que sempre fora, talvez, a sua principal preocupação filosófica: a rejeição de todas as formas de raciocínio metafísico, ou seja, o repúdio crítico de qualquer tipo de saber que não tivesse a possibilidade de verificação experimental.

No plano filosófico, a divulgação do Positivismo Lógico terá sido a mais calorosa batalha cultural do cientista, fosse pela novidade do assunto em Portugal, fosse pela dificuldade do seu tratamento em ordem a uma rigorosa mas eficaz divulgação no registo acessível dos periódicos. Foi, de resto, este tema que deu origem a uma violenta polémica teórica com dois famosos intelectuais da época - Adolfo Casais Monteiro e António Sérgio - que se prolongou ao longo do ano de 1937.

A reintegração na Universidade(1941), agora como investigador na Faculdade de Farmácia, aos cinquenta e dois anos, permitiu a Abel Salazar o prosseguimento do seu trabalho científico experimental⁷, sem que nunca cessasse a sua actividade artística e, sobretudo, a sua intervenção cívica em prol de uma Democracia, sonhada tanto mais intensamente quanto mais se aproximava o fim da Guerra, e se tornavam menos ostensivas as manifestações fascizantes do Estado Novo e, sobretudo, quanto mais se organizavam as ainda débeis forças políticas que, tantos anos mais tarde, haveriam de derrubar aquele regime.

⁵ Veja-se, entre outros, os artigos sobre Religião em “A Esfera”, durante o ano de 1938; sobre o Direito, veja-se “A Ciência e o Direito”, um longo texto publicado na “Vida Contemporânea”, em 1935.

⁶ Só em “O Diabo” Abel Salazar publicou, ao longo de quatro anos (1936-39) mais de meia centena de artigos sobre o Neo-positivismo.

⁷ Em 1944, publica “Hematologia/ Ideias e factos novos”, um texto científico em que também explicita o respectivo modelo epistemológico da própria investigação experimental realizada, chamando a atenção para a importância do papel da Filosofia - neste caso da Epistemologia - no próprio processo do Conhecimento científico, e reiterando, uma vez mais, os seus princípios filosóficos de carácter materialista.

O percurso reflexivo de Abel Salazar leva-o da Ciência à Filosofia, e novamente à Ciência, numa dialéctica que considerava necessária a um e a outro ramo do saber. A Ciência, cuja prática experimental nunca interrompeu⁸, foi o seu constante ponto de partida e de chegada, já que a teoria filosófica que defendeu não admitia quaisquer cedências a formulações de natureza para-científica, isto é, excluía toda a Metafísica.

Parte para a Filosofia a partir de uma Psicologia de base biológica. Procede depois a uma equação dos problemas da Epistemologia e da Teoria do Conhecimento, à luz dos exemplos da História da Filosofia e dos resultados da sua própria investigação experimental. Levanta os fundamentos e os métodos de investigação para o conhecimento - sobretudo na área das Ciências Humanas e da Teoria da História. Numa consequência axiológica das suas opções epistémicas, debruça-se sobre as questões relacionadas com as diversas áreas da acção e dos valores que as orientam - da Ética à Política, à Estética e à Pedagogia.

Mas, para além de dar resposta à sua pulsão epistemofílica, através de toda a sua actividade teórica, Abel Salazar revela-se como um homem de acção sendo, ele mesmo, um modelo de comportamento científico e moral, em ordem a um desempenho crítico e democrático, no exemplo coerente das ideias progressistas que defendeu.

O seu “intelectualismo moral” levou-o a acreditar na virtude de uma Ética científica, ou de uma Ciência propiciadora da Ética - e das suas positivas consequências morais, políticas e sociais.

Não terá sido um inovador em Filosofia - o seu pensamento é visivelmente epigonal - como parece ser, de resto, a situação de quase toda a Filosofia portuguesa, sempre que não aparece integrada numa dominante idiosincrasia poética. Abel Salazar, que constantemente acompanhou a invenção científica e a reflexão filosófica com a criação artística, entendeu isto. Mas nunca quis transigir na ambígua permeabilidade dos discursos - literário e filosófico - antes exigiu para a Filosofia um estatuto de “Ciência de rigor”, de prática fundamentadora e crítica. E esta exigência teórica, com que pautou a sua produção filosófica, alargou-a, inalienavelmente, à sua acção - científica, pedagógica e cívica - à sua vida.

1. A GÉNESE CIENTÍFICA DAS PRIMEIRAS IDEIAS FILOSÓFICAS – QUESTÕES GNOSIOLÓGICAS

Quando Abel Salazar escreve a sua tese “Ensaio de Psicologia Filosófica”, em 1915, propondo uma explicação que pretende científica para a vida psíquica e da qual extrapolará para uma abordagem subjectivamente crítica de alguns dos conceitos filosóficos fundamentais, fá-lo na consequência teórica de um repetido trabalho experimental que o ocupou intensivamente por alguns anos e, também, no seguimento de uma continuada reflexão sobre alguns autores cujas teorias eram divulgadas na época.

Assistente da cadeira de Anatomia Patológica desde 1913, Abel Salazar dedicou-se a uma profunda investigação sobre morfologia e anatomia cerebral, tendo sido

⁸ Realizou trabalho laboratorial durante a sua prolongada estadia em Paris e, durante o período em que o obrigaram a afastar-se da Universidade (1935), chegou mesmo a improvisar um laboratório em sua casa, até ser reintegrado como director do Centro de Estudos Microscópicos, criado pelo Instituto para a Alta Cultura na Faculdade de Farmácia do Porto.

levado, a partir deste estudo descritivo, a interrogar-se sobre o próprio funcionamento do sistema nervoso e a tentar estabelecer as suas leis. Assim, o seu percurso experimental vai da Anatomia à Neuropsiquiatria e Neurofisiologia em geral e daí, em motivada consequência teórica, à Psicologia, até e finalmente, numa irresistível e precoce motivação, chegar à Filosofia.

O problema da articulação entre as funções psíquicas e as formas corticais que respectivamente lhes estavam subjacentes preocupou-o prioritariamente. Tratava-se de descobrir, através de um estudo experimental, antes de mais histológico e citológico, a explicação fisiológica para a vida mental, na sua complexidade psicológica e até nas suas consequentes implicações filosóficas. A morfologia celular era assim a base para todas as ulteriores formulações teóricas de Abel Salazar, ultrapassando largamente o âmbito da Ciência experimental e permitindo-lhe as mais diversas incursões no domínio filosófico. O organismo em geral, uma vez conhecido analiticamente na sua composição e funcionamento elementar, ao nível de tecidos e de células, seria o ponto de partida radizador para o conhecimento do homem e do mundo, bem como para uma necessária equação da inevitável apetência do transcendente que o cientista sempre manifestou.

Não se tratando aqui de estudar as implicações científicas das posições de Abel Salazar na sua área primeira de investigação, importa, pois, considerar a componente ideológica e filosófica que o influenciou.

De uma maneira geral, o paradigma que norteou o pensamento do cientista, nesta área como nos outros domínios por que se interessou, foi, à partida, o Positivismo. O modelo epistemológico positivista era, de resto, uma das principais constantes teóricas do panorama filosófico português desde a segunda metade do século XIX. A Filosofia de Comte⁹ teve desde logo os seus detractores, como Antero de Quental e Sampaio Bruno, mas foi, ao mesmo tempo, objecto de uma adesão entusiasmada, por vezes criativa, como em Teófilo Braga, um dos colaboradores da revista “O Positivismo” em que participaram também Teixeira Bastos e Júlio de Matos. Este último, foi autor de alguns textos filosóficos de cariz positivista que incidem sobretudo sobre a obra de Teófilo Braga. Foi director do Hospital Conde Ferreira, cargo em que lhe sucedeu, a partir de 1911, o neurologista Magalhães Lemos, adepto de um naturalismo “positivo”, atomista e associacionista na área da Neuropsiquiatria e da própria Psicologia. Foi professor na Faculdade de Medicina, e professor de Abel Salazar...

A base gnoseológica comteana de carácter realista e fenomenalista, bem como a consequente concepção estritamente experimentalista e unitária da ciência, com as implicações epistemológicas que daí decorrem para a não consideração da Psicologia introspectiva como saber científico, influenciaram fortemente Abel Salazar, neste

⁹ Auguste Comte (1798 - 1857), estabelece, com o seu “Cours de philosophie positive” (6 vols. 1830 - 1842), as bases da Filosofia positivista, defendendo a validade exclusiva de um conhecimento científico, experimental e matemático, baseado em factos - um saber positivo, com carácter racional, mas relativo e progressivo. O seu principal objecto de estudo é o desenvolvimento da estrutura e da função do saber na sociedade. Formula a “lei dos três estados”, segundo a qual o desenvolvimento espiritual da humanidade, de cada uma das ciências particulares e do próprio indivíduo, passa sucessivamente por três momentos qualitativamente diferentes: O “estado teológico ou fictício”, o “estado metafísico ou abstracto” e o “estado científico ou positivo”. Abel Salazar vai manter-se sempre fiel a esta linha de pensamento, nomeadamente na Psicologia, ao considerar as “formas” do organismo físico como base para a explicação de toda a vida mental; mas vai rejeitar os limites que o positivismo impõe à investigação dos fenómenos psíquicos.

contexto. No entanto, a fonte que este mais directamente utilizou no “Ensaio de Psicologia Filosófica”, talvez por influência de Magalhães Lemos, foi Hippolyte Taine¹⁰ e o seu tratado “L’Intelligence”.

São por demais óbvias as influências desta linha de pensamento em toda a produção teórica de Abel Salazar que encontrou desde logo nas correntes filosóficas aqui conjugadas a possibilidade de enquadrar e mesmo fundamentar epistemologicamente a sua investigação sobre os problemas psicofisiológicos que a prática experimental lhe suscitava. Talvez seja difícil discernir os vectores concretos do percurso dialéctico percorrido por Abel Salazar, da Filosofia à Ciência, e de novo à Filosofia, numa interacção sem limites.

A sua explicação da vida mental foi assim, já nesta fase inicial, pautada por um positivismo crítico. Pressupõe, numa perspectiva materialista, um objecto único - o organismo - como base para qualquer investigação psicológica e a consideração de um único método com validade objectiva - o método da física, o método experimental. Admite uma continuidade directa entre o homem e a natureza, constituindo a diferença entre o homem e o animal apenas uma questão de grau e de complexidade na organização da matéria orgânica, neste caso, do sistema nervoso, ou, mais concretamente, da organização cerebral. Os fenómenos psíquicos são assim da mesma natureza dos fenómenos físicos, num paralelismo psicofísico explicado pela Frenologia de Gall¹¹, teoria seguida por Comte, mas já um pouco em descrédito no princípio do século XX.

Abel Salazar entende, assim, toda a vida psíquica, dentro de uma perspectiva determinista, atomista e associacionista. Defende também o inatismo das “disposições” afectivas - inclinações e sentimentos e das “disposições” intelectuais, exclusivas do homem - observação e reflexão. Este último problema irá ocupar um papel relevante na análise feita no “Ensaio de Psicologia Filosófica”. Será talvez aquele em que, a

¹⁰ Hippolyte Taine (1828 - 1893), pensador positivista, autor de “L’Intelligence” (1870), um estudo “positivo” do conhecimento, feito a partir de pressupostos materialistas. Foi tributário de uma influência directa de Condillac (1715-1780) no seu teórico reducionismo sensista - ao encarar a sensação como o elemento básico constitutivo do pensamento e, mais remotamente, do empirista radical David Hume (1711-1776), através de um contacto com o positivista Stuart Mill (1806-1873) que também o influencia; é nas teorias de Hume que Taine vai radicar o seu associacionismo psicológico. Taine considera a vida psicológica como um mecanismo sujeito às leis naturais, com a mesma necessidade e previsibilidade deterministas que as caracterizam. Entende que os fenómenos físicos, objecto dos sentidos e os fenómenos psíquicos, objecto da consciência, fazem parte de uma mesma realidade inseparável. Rejeita na Psicologia a utilização de conceitos como “razão”, “inteligência”, “vontade”, “eu”, etc. que considera apenas como “sons significativos”, originários do contacto do homem com as coisas, depois relacionados por semelhança ou analogia. Defende que o conhecimento psicológico se reduz à “observação” das sensações e das imagens da consciência em constante “movimento”, cujas leis se poderão estudar.

Para Taine, e aqui com influência de Stuart Mill, as sensações não comportam em si nenhuma certeza em relação à existência efectiva do objecto - “La perception est une hallucination vraie” - sendo a “realidade” da sensação “atribuída” a um objecto exterior apenas pela “faculdade de julgar”. O cientista Abel Salazar, não sendo nunca nem realista, nem empirista ingénuo, não o acompanha, como é óbvio, nesta posição gnoseológica, entrando em polémica com ele e acusando-o, no “Ensaio de Psicologia Filosófica”, de superficialidade, sobretudo no que diz respeito à sua incapacidade de análise do importante problema das relações recíprocas entre os fenómenos físicos e psíquicos.

¹¹ Franz Gall (1758 - 1828) atribui grande importância psicológica à configuração craniana, admite a localização das funções psíquicas e a independência física de cada “órgão” respectivamente responsável por aquelas. Abel Salazar parte destes pressupostos para orientar o seu estudo das áreas corticais responsáveis pelas diferentes funções psíquicas e, ao longo dos seus trabalhos de investigação social, chega a alargar este tipo de explicação à História e às diferentes matrizes da cultura humana.

partir do campo psicológico, Abel Salazar irá tirar as mais importantes consequências filosóficas - particularmente gnoseológicas e epistemológicas - e que por isso será aqui objecto de maior atenção, em detrimento de outros aspectos teóricos, nomeadamente algumas polémicas relativas a questões e teorias de menor actualidade filosófica e menor importância na determinação futura da obra filosófica do cientista e que teriam um interesse histórico mais restrito.

Abel Salazar, dentro dos parâmetros da Fisiologia frenológica, vai pois investigar as condições orgânicas dos fenómenos psíquicos, estudando a morfologia do cortex, mas recusa alguns aspectos que considera redutores na concepção positivista da Psicologia, manifestamente insuficiente para explicar a complexidade de algumas realidades da vida mental. Defende, contra o positivismo psicológico, a heterogeneidade dos fenómenos físicos e mentais e a irreducibilidade mútua das funções psíquicas, ainda que procure explicar aqueles, na sua diferença, pelas mesmas leis naturais. Acima de tudo, o Positivismo, no seu reducionismo biológico ou sociológico, não permitiria, afinal, a explicação dos fenómenos psíquicos mais complexos, quer de natureza intelectual, como a ideia, ou o raciocínio, quer de natureza “moral”, como a vontade.

Abel Salazar admite uma correspondência entre as regiões cerebrais e as funções psíquicas, mas considera que estas ultrapassam muito a possibilidade explicativa do seu funcionamento por aquelas, sobretudo no que diz respeito à “consciência” e ao “eu”, síntese dinâmica, unificadora de todo o psiquismo. A unidade do “eu” apareceria como um dado imediato e irrecusável à consciência de cada um, irreducível a qualquer localização cerebral, escapando, assim, a uma explicação científica experimental e objectiva. Tratar-se-ia, portanto, de um fenómeno inexplicável à luz de um mero determinismo biológico, o que não lhe dava, apesar disso, nenhum estatuto metafísico, apenas apareceria como um exemplo dos limites do próprio conhecimento científico actual:

“Esse espectador misterioso assiste do seu trono oculto ao lampear incessante do fluxo da mentalidade, à corrente ininterrupta das sensações, ideias e julgamentos: - porque eu não sou a minha sensação, as minhas ideias e julgamentos. Entre mim e as minhas sensações, as minhas ideias e julgamentos, existe como uma diferença no espaço, que m’as faz desenrolar a meus olhos, como aos olhos do espectador, imóvel nas margens, se desenrola e corre a massa tranquila das águas de um rio.

Esse fenómeno ignorado, que como sombra ao surgir da luz se esvai sempre que o procuramos fitar, é o problema capital da psicologia, pois que, a quem atentamente quizer analisar os factos, claramente se torna manifesto que no conhecimento deste estranho fenómeno reside o segredo de toda a psicologia filosófica. O cérebro poderia, com efeito, ser o maravilhoso aparelho registrator que conhecemos, formar aquilo que, conjugado com o mesmo fenómeno, gera em nós as ideias e julgamentos; poderia ser o maravilhoso aparelho que hoje é, facetado talqualmente como hoje o compreendemos; se, porém, nele não existisse esse fenómeno superior que nos aparecesse envolto em insondáveis trevas, e perante o qual o homem se acha impotente e a razão abdica, jamais a sensação, a ideia, e tudo que constitui a mentalidade, e portanto o mundo exógeno que conhecemos, seria para nós uma existência, pois que, o centro do universo, a única coisa axiomática e certa, não é o *eu penso* de Descartes, mas o - *eu tenho consciência de que penso*. - Quando penso, eu tenho consciência de que penso, e o fenómeno consciência sobrepõe-se aqui ao *cogito*,¹² como este acompanha, e se sobrepõe, aos restantes actos de razão.

¹² Aparentemente Abel Salazar terá feito uma leitura particularmente livre de Descartes quando aqui considera o *cogito* - o pensamento, como um dado independente da sua consciência subjectiva ou, pelo

Ele é o centro da nossa própria individualidade, do próprio universo; este facto é já por si suficiente a fazer-nos prever a irredutibilidade do fenómeno, pois nos traria bem certamente a chave do universo, o que é contra a razão admitir; mas a irredutibilidade torna-se por demais manifesta, se atentarmos em que, a ser possível uma análise desse fenómeno, ela só o poderia ser, apoiada na experiência, e que, portanto, como o fenómeno em questão a acompanha e a ela se sobrepõe, e fica posterior no tempo aos actos da razão, esta é manifestamente impotente para executar a análise referida. O fenómeno consciência é hoje, pois, e sê-lo-á sempre, o limite dos conhecimentos em psicologia; - se, porém, o fenómeno em questão é insusceptível de análise, e para nós será sempre uma incógnita, é possível defini-lo como espécie de limite para que tendem os nossos actos mentais à medida que se elevam da sensação para a razão.”(Salazar, 1915: 180, 181).

A consciência aparece, portanto, como um fenómeno limite, de carácter evidente, mas cientificamente incognoscível. Trata-se de uma realidade irredutível ao próprio pensamento consciente e, acima de tudo, irredutível a qualquer análise fisiológica e psicológica. A consciência é, para Abel Salazar, numa perspectiva axiomática, a própria condição da existência de todos os fenómenos psíquicos. Como é óbvio, este conceito não tem para o cientista qualquer conotação moral. As implicações psicanalíticas freudianas destas considerações, só as tirará mais tarde. Quanto às implicações epistemológicas gerais do fenómeno “consciência”, estas virão depois a ser explicitadas de forma mais amadurecida e rigorosa:

“Entendemos por *consciência* não a consciência moral, mas o acto pelo qual temos consciência de qualquer coisa, sensação ou ideia, qualquer percepção enfim. Não é isto definir tal acto, cuja essência desconhecemos, mas apenas separá-lo da noção vulgar que liga a palavra a um significado ético. A consciência como acto de percepção íntima, é um limite científico capital. Ele separa o subjectivo do objectivo, e esta separação divide o universo em dois campos. Mesmo quando, forçando as coisas, reduzimos o fenómeno à unidade, nem por isso anulamos a dualidade tenaz com que ele se apresenta. Podemos passar dum campo para outro, como podemos contemplar as duas faces duma parede; porém, mesmo chegando à conclusão de que a parede é uma, não podemos suprimir os dois aspectos das duas faces, nem os dois campos que ela separa. (...)

O homem, sendo a condição de todo o conhecimento, não pode fugir, na especulação, às condições que a determinam; ninguém pode ver sem os olhos nem ver senão o que os olhos permitem, qualquer que seja o conhecimento que tenhamos do objecto que vemos. Assim, ninguém pode conhecer senão o que o condicionalismo mental do homem permite, qualquer que seja a realidade essencial do objecto. Lógica, intuição, observação, todas as possibilidades de actuação mental do homem são condicionadas, e o conhecimento não pode ir além dessa condição. Ora, de todas essas condições a primeira é a limitação estabelecida pelo fenómeno consciência; somos forçados a separar a consciência do fenómeno do próprio fenómeno, porque atribuir consciência ao fenómeno é cair precisamente na mesma situação. Desde que o facto consciência é posto em discussão, esta separação está nele imediatamente implícita. Não sabemos o que é consciência, mas o facto impõe-se, é a condição de tudo. seja o que fôr a consciência, sem ela nenhuma percepção; e. se por hipótese a abstrairmos e deixarmos a máquina mental trabalhar, tudo existe objectivamente, e no entanto nada existe subjectivamente.” (Salazar, *in* “Vida Contemporânea”, nº9, Jan. 1935).

menos, como um conceito menos extenso do que o conceito da sua respectiva consciência, ou seja, precedendo e sobrepondo-se ao próprio *cogito*. Também não chega nunca a referir a abordagem fenomenológica husserliana da questão.

Assim, na Psicologia, estaria sempre posta de lado a concepção monista com que o Positivismo reduziria simplistamente a vida psíquica aos fenómenos físicos com ela correlacionados e seria mantido o caminho da investigação psicofisiológica de pressuposto dualista, na linha de influência de Littré¹³. O tratamento deste problema - monismo/dualismo - haveria de ser portanto uma recorrência teórica importante ao longo da obra de Abel Salazar.

A sua posição inatista é fortemente influenciada pelo pensamento de Kant¹⁴, quando admite um condicionamento cerebral dos fenómenos psíquicos que dependeriam, assim, de “disposições” ou faculdades *a priori*. Estas seriam inatas de uma maneira virtual, enquadradoras da vida psíquica de um modo estrutural e orgânico. Como “formas” endógenas, de raiz física, seriam organizadoras de todo o processo intelectual, nos seus diferentes domínios psicofísicos e na sua psicofisiologia própria. Os diferentes aspectos da vida mental seriam reciprocamente irreduzíveis, já que dependeriam de formas ou “órgãos” diferentes; e o cientista pressupõe sempre que é o órgão que cria a função e não o contrário. Mais tarde, para Abel Salazar, estas “formas” cerebrais, modelo das funções psíquicas, viriam a ter, para além de uma expressão psicossomática, também uma dimensão social e histórica, capazes de explicar até a própria evolução da cultura humana.

De acordo com o “Ensaio de Psicologia Filosófica” os fenómenos psíquicos, dos mais simples, como as sensações, aos mais complexos, como as ideias, juízos e raciocínios, teriam assim as suas condições de formação *a priori*, sem as quais não poderiam organizar-se na consciência do sujeito. Analisa as noções de “espaço” e de “tempo”, consideradas por Kant como formas puras, *a priori*, estruturantes da sensibilidade e as “categorias” do entendimento - nomeadamente a “causalidade” - igualmente puras e *a priori* no entender desse filósofo e conclui pelo seu carácter formal, enquanto “disposições” vazias de conteúdo, mas determinantes de toda a relação cognitiva com o meio. No entanto, Abel Salazar, no seu repúdio por qualquer deriva metafísica, nega-lhes a característica da universalidade que Kant lhes atribuiu.

O cientista equaciona o seu próprio “inatismo” gnoseológico demarcando-se, como é lógico, do empirismo de Locke e do racionalismo dogmático de Leibniz¹⁵, num constante diálogo crítico com o apriorismo Kantiano:

¹³ Émile Littré (1801 - 1881), pensador positivista em cuja ordem de pensamento se situa Abel Salazar quando, apesar da sua adesão Comteana ao experimentalismo de base biológica para a explicação dos fenómenos psíquicos, admite, mesmo assim, que poderia ser possível estudar as realidades psíquicas mais complexas, nomeadamente as relações entre os “sentimentos” e as “ideias”.

¹⁴ Emmanuel Kant (1724 - 1804), de quem o cientista leu a obra mais significativa - “Crítica da Razão Pura” - numa tradução francesa que possuía, terá sido, talvez, o filósofo mais importante que o influenciou de início. Abel Salazar, no “Ensaio de Psicologia Filosófica”, até por razões inerentes à própria diferença entre os respectivos objectos centrais de investigação e consequente diversidade de registo linguístico, não acompanha o percurso gnoseológico de Kant em toda a sua análise crítica da faculdade de julgar, nas suas três instâncias - sensibilidade, entendimento e razão (*stricto sensu*). Apenas se limita a analisar o problema da “intuição” do espaço e do tempo da “Estética transcendental” kantiana e da “dedução” de alguns conceitos da sua “Analítica transcendental”. Quanto às conclusões obtidas por Kant na “Dialéctica transcendental”, o cientista manifesta-se, à partida, inteiramente de acordo, ou seja: considera não ser possível ao homem um conhecimento legítimo da “coisa em si”, do “númeno”, ficando aquele assim limitado à exigência racional e científica do conhecimento não absoluto dos “fenómenos”. Abel Salazar nunca transigirá em relação a esta posição crítica, e voltará sempre a Kant cujo pensamento, na sua fase gnoseologicamente mais exigente, não deixará nunca de considerar actual.

¹⁵ John Locke (1632 - 1704) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716), respectivamente autores de “Ensaio sobre o entendimento humano”(1931) - obra de orientação empirista moderada - e de “Novos

“O inatismo ou o *a priori*, não é pois possível de admissão, e no entanto tudo o que na mente existe, e foi primordialmente gerado pela sensação, nela existe sempre *a priori*: - o *a priori*, tão reduzido para Kant, é na realidade extensível a toda a forma de percepção, que ela seja sensação ou julgamento, que ela seja inferior ou elevada. Esta asserção, que ao leitor aparece como um estranho paradoxo, vamos nós tentar explicá-la, e prová-la, se bem que dificilmente nos apareçam termos com que exprimir as ideias necessárias para expôr esta obscura questão. Já Kant dizia algures que é bem difícil encontrar termos com que exprimir certas ideias, e fazê-las sensíveis quer aos outros, quer ao próprio autor, e que bem pior é ainda forjar para isso termos novos; queira, portanto, o leitor esforçar-se por ver mais por sob a palavra do que ela em si permite exprimir. Tudo o que na mente existe, sensação, ideia ou julgamento, e nela foi gerado pelo meio exógeno incluindo o próprio organismo que aqui deve ser considerado como exógeno ao espírito, existe na mente *a priori*, sob a forma de condição ou *possibilidade* de formação de uma ideia, julgamento ou sensação. Toda a matéria duma cerebração nela determinada e gerada pelo meio exógeno, não seria possível de existência sob a forma de matéria mental, sem essa *condição* ou *possibilidade* referida; assim, dois factores entram em jogo na génese de qualquer conteúdo mental, os quais vêm a ser, o mundo exógeno, dum lado, e essa possibilidade ou condição do outro, sendo este endógeno, e *a priori*, relativamente ao primeiro.” (Salazar, 1915:172).

Assim, em termos gnosiológicos mais gerais, e no que diz respeito aos tradicionais problemas da origem, limites e natureza do conhecimento humano, Abel Salazar aproxima-se do apriorismo e, conseqüentemente do idealismo transcendental de Kant, no seu momento mais radical da “Crítica da Razão Pura” (1787). Reconhece, no domínio cognitivo, a impossibilidade de acesso humano à realidade em si, limitado que está o conhecimento na sua pretensão de absoluto, pelo apriorismo das “formas” que o estruturam. Mas é, ao mesmo tempo, em polémica directa com Kant, cujo sistema vai desdobrando explicativamente, que Abel Salazar entende este apriorismo gnosiológico.

“Útil se torna fazer notar ao leitor a diferença completa entre este apriorismo e o de Kant; o apriorismo de Kant é metafísico, o que aqui expomos é positivo. Ele funda-se (...) no próprio modo de ser e actuar do órgão cerebral; - a diferença é, pois, radical.

O apriorismo de Kant inverte os termos, e faz derivar o concreto do abstracto, em vez de fazer derivar o abstracto do concreto; para Kant a condição suprema da existência da mentalidade é a unidade originária sintética, que é uma síntese objectiva à qual se segue a condição formal da intuição, que fornece os elementos da intuição *a priori*; assim Kant desce do cimo da razão, para as regiões inferiores da intuição, passando pelo entendimento, de dedução em dedução.” (Salazar, 1915:174).

Esta divergência não deixa de permitir uma certa consonância teórica conducente ao mesmo tipo de soluções epistémicas críticas, nomeadamente, à afirmação da validade possível da Ciência e da invalidade e conseqüente rejeição da Metafísica como conhecimento. Isto é, ainda que percorrendo uma outra via metódica e utilizando uma diferente lógica de raciocínio, das quais decorrem os seus fortes ataques a Kant,

ensaios sobre o entendimento humano”(1705) - de orientação racionalista - são para Abel Salazar pontos de referência polémicos, sobretudo em relação ao problema da génese das ideias e dos mecanismos do pensamento.

Abel Salazar acaba por chegar ao mesmo tipo de conclusões do responsável pela “revolução coperniciana” da Filosofia moderna.

Apesar da mais directa influência que Taine possa ter tido no “Ensaio de Psicologia Filosófica”, parece ser o pensamento “maior” de Kant que mais profunda e indelevelmente marcou a reflexão filosófica de Abel Salazar. Baseia - se, como atrás já foi referido, num ponto de partida epistémico completamente diferente do de Kant. Enquanto esta parte de uma reflexão teórica sobre a razão, aquele parte de um estudo biológico experimental. O cientista parte do pressuposto da validade epistemológica do conhecimento científico que pratica e o que Kant pretendia com a “Crítica da Razão Pura” era, justamente, demonstrar essa validade, em cuja certeza o primeiro estava, como é óbvio, mais ou menos criticamente acomodado - até por inerência da sua formação médica. Assim, se no caso vertente do inatismo, Abel Salazar contrapõe ao formalismo puro *a priori*, proposto por Kant, uma morfogénese de carácter somático, de facto igualmente inata, acaba por daí tirar as mesmas consequências epistemológicas finais, ou seja, é igualmente levado a concluir por um optimismo científico experimental e pela impossibilidade crítica da Metafísica como conhecimento válido. Esta linha de pensamento manter-se-á até aos seus escritos de maturidade, nomeadamente nas suas conferências de 1933, onde não deixa de se referir criticamente ao essencial da “crítica” Kantiana, bem como às suas consequências filosóficas futuras:

“No espírito humano, Kant distingue a sensibilidade, a inteligência e a razão. A sensibilidade, pelas formas de intuição *espaço* e *tempo*, recebe a matéria da intuição; a inteligência faz a síntese deste material por intermédio das categorias; a razão, por meio de raciocínios *a priori*, procura atingir a realidade noumênica, isto é, a realidade absoluta, essencial, a coisa em si. Mas esta tentativa é impossível, porque a razão se perde no meio de paralogismos, de antinomias, de sofismas. Estas antinomias e paralogismos limitam assim o campo de acção possível da razão; fecham-na num campo restricto, fora do qual, pela força própria das coisas, ela não pode sair: ora o noumeno está fora deste campo, e assim, a razão tem de abdicar perante ele para sempre.

Esta é a parte sólida e fecunda da filosofia kantiana; não foi jamais seriamente rebatida e muita coisa nela, se exceptuarmos a interpretação dada ao espaço e ao tempo, se mantem ainda hoje. (...)

O Kantismo teve duas consequências divergentes. A parte propriamente criticista e abdicacionista veio acentuar e reforçar a corrente já definida neste sentido, e, na sequência dela, conduzir ao positivismo; a outra, idealista, teve uma influência contrária. (...) mas enquanto (aquela) é o desenvolvimento lógico do criticismo Kantista no que ele tem de fundamental, (esta) outra parte dum violência feita ao mesmo sistema, que por inteiro quebra o fluxo na sua ligação coerente. Apresenta assim, nitidamente o carácter próprio do fluxo idealista e absolutista no tempo, onde caminha, como veremos, por sobressaltos bruscos, com substituições blocas que se sucedem numa linha em constante zig-zag, linha que contrasta com a progressão gradual e harmoniosa da corrente de espírito científico, derivada do criticismo e do abdicacionismo.” (Salazar, “A posição actual da Ciência da Filosofia e da Religião”, (conferência), 1933: 14,15,18).

Em última instância, as posições gnoseológicas e, nomeadamente, o inatismo de Abel Salazar, vão acarretar também, em termos psicológicos e sociológicos, a menorização dos factores ambientais na construção da personalidade individual, já que o factor hereditário das tais “formas” ou “disposições” inatas, determinaria um biotipo que se reproduziria naturalmente, determinando o indivíduo, as classes sociais e o próprio ritmo do processo histórico!... No entanto, estas consequências teóricas

do apriorismo das “formas” organizadoras da vida mental só seriam tiradas mais tarde.

O problema das ideias, da sua gênese e, portanto a explicação de todas as formas superiores de conhecimento humano, é a questão filosófica a que Abel Salazar dá desde o início maior importância, até para radicar aí a sua rejeição positivista de toda e qualquer construção metafísica que fosse ontológica e gnosiológicamente fundamentadora. Dentro deste intento filosófico e partindo da sua concreta abordagem biológica e psicológica dos fenómenos da vida mental, toma posição em relação ao problema na sua generalidade filosófica, e entra em confronto pontual, não só com as teorias de Kant, mas também com as de outros pensadores, em relação às questões psicológicas que vai estudando. Debruça-se sobre o problema das chamadas “verdades necessárias”, distanciando-se, enfim, na sua pretensão de cientificidade objectiva, das teorias tradicionais dos filósofos europeus:

“Referimo-nos à famosa discussão sobre o inatismo das ideias, a qual é, como o leitor certamente sabe, uma velha disputa, originária da filosofia grega, pois já defendia Aristóteles a *tabula rasa*, e Platão precisamente o contrário. Ao lado de Aristóteles enfileiram-se vários filósofos, entre outros o tímido Locke, que na realidade é um eclético, pois afirma, no segundo livro dos seus Ensaios, que as ideias não possuem a sua gênese nos sentidos, proveem da reflexão; ao lado de Platão enfileiram-se os estoicos com as suas *noções comuns* e *prolapsos*; Scaliger, com a sua *semina aeternitas*; Leibniz, na universalidade de certas ideias, nomeadamente a das matemáticas puras.

É, com efeito, sobre as chamadas verdades necessárias que mais solidamente repousa a argumentação de Leibniz, e Kant, e com efeito, manda a verdade confessar que o argumento é de peso. No entanto, uma profunda análise do caso, revela-nos que sob a solidez referida tem por base uma ilusão do espírito humano.”(Salazar, 1915:170).

Portanto, Abel Salazar não deixa de se demarcar sempre, em relação ao fundamento metafísico que encontra na filosofia tradicional que contrapõe ao seu próprio ponto de partida, uma detalhada análise da gênese e funcionamento dos diversos fenómenos psíquicos, a qual lhe possibilitará as conclusões que o irão levar a essa tomada de posição radicalmente crítica e definitiva em relação aos poderes gnoseológicos da razão e ao significado lógico e ontológico das ideias. Ao contrário de Kant, nunca vacilará em relação a esta exigência radical, ainda que, tal como o mestre filósofo entendera, defenda também a existência de uma inevitável propensão do espírito humano para pensar as ideias puras da razão, isto é, os objectos metafísicos, Abel Salazar não deixa nunca de se sentir atraído pelas questões insondáveis e insolúveis da ontologia essencial.

Mas no seu pensamento, e com a evidente influência nominalista de Locke, as essências reduzem-se a simples “nomes”, sem qualquer dimensão ôntica. De resto, é nesta linha empirista que Abel Salazar irá evoluir até à sua mais tardia e entusiasmada adesão às correntes contemporâneas da Filosofia da Linguagem - o que será tratado posteriormente.

Assim, já na sua juventude, a sua produção teórica aponta, numa coerência exemplar, mesmo que filosoficamente ainda incipiente, para soluções conceptualmente actuais.

Um dos conceitos a que Abel Salazar atribui maior operatividade científica na área da Psicologia, a ideia de “relação”, que utiliza para explicar generalizadamente

todos os fenómenos da vida mental e seu funcionamento, aplica-o, numa extrapolação brilhante, aos conceitos matemáticos e à própria ideia de Deus!

“(…) Os mesmos elementos, porém, produzem ou não a sensação conforme a relação em que se aglutinam é uma dada relação ou não; se a relação é dada, a sensação é produzida. Se a relação, conservando-se nos limites em que produz a sensação, varia de valor, a sensação produz-se, variando igualmente de valor. (...) se das sensações e seus elementos passarmos à esfera das imagens, ideias e julgamentos nada mais achamos que não seja outra série de relações, as quais, desde a sensação ao julgamento, desde as bases do edifício até ao seu mais alto cimo, se agrupam em complexa pirâmide. Uma ideia, com efeito, em si nada é; ela representa apenas um nome que exprime uma relação. Seja a ideia dum esfera de marfim, envernizada de vermelho, uma bola de bilhar, por exemplo; isto se me afigura representar qualquer coisa de real, de sólido, nada mais é do que uma relação complexa de sensações, relações de espaço, de tempo, de intensidade, e outras, mas relações em suma. (...)”

Se essa¹⁶ relação desconhecida se repetisse no decorrer da minha observação, e por tal facto, para a exprimir, eu lhe desse um nome, se a representasse por um símbolo, eu criava assim a ideia dum substância nova, que, como as outras, não passaria dum nome exprimindo uma complexa relação especial entre sensações variadas. O que porém é fácil de ver para ideias desta natureza, um pouco mais difícil se torna para as ideias que implicam um absolutismo ilusório, como as ideias de Deus, do infinito, do nada. Nós vimos, porém, que essas ideias se reduzem a duas categorias, em uma das quais se devem compreender as que são simples símbolos sem significação, ou que, se a possuem, é muito diversa da que vulgarmente se lhe atribui, e em outra das quais aquelas que exprimem limites, e simbolizam a possibilidade da extensão contínua dum mesmo raciocínio por persistência da mesma razão.

Assim, por exemplo, as palavras *nada*, *zero*, ou *vácuo*, não exprimem uma ideia significando qualquer coisa de real, uma espécie de limitação. Um espírito habituado à análise, compreende, na realidade, e facilmente, que nos não é possível, quando sob esses símbolos queremos enxergar alguma coisa, ver qualquer coisa de definido. (...)

Similar fenómeno exprime a palavra Deus, que é por seu turno uma espécie de limitação, a limitação das causas. Estamos com efeito habituados, graças à observação diária, consciente ou inconsciente, a ver que todo o fenómeno sempre a outro está ligado, por uma certa relação no espaço e no tempo, e a um desses fenómenos, chamamos a causa do outro, que é seu efeito. Assim, todo o efeito tem a sua causa, a qual por seu turno, como não pode porvir do nada, pois que, como dizia Leibniz, cem mil nada não poderiam fazer alguma coisa, possui a sua causa, o que significa que ela é o efeito de uma outra causa; e, que, portanto, como a mesma razão persiste, a seriação vai até ao infinito; mas como os diferentes efeitos possuem causas mais gerais do que elas, isto é, como a causa é sempre superior e mais perfeita que o efeito, pois que uma coisa menos perfeita não pode produzir uma coisa mais perfeita, segue-se que ao passarmos dos efeitos para as causas procedemos por convergência; e portanto, sendo assim, quando a seriação de causas e de efeitos se aproximar da

¹⁶ Abel Salazar refere-se aqui a um outro exemplo cujo texto foi, por economia de espaço, omitido.

infinidade, a causa última, que é uma ilusão psicológica, será a causa primordial, possuindo em infinita perfeição todas as perfeições, e será, portanto, marcada por um nome, e encarada como um ente, soberanamente bom, e infinitamente infinito.

Como, porém, o espírito humano possui a natural tendência a corporizar e tornar sensíveis mesmo as abstrações, facto que mesmo se verifica nas matemáticas, sucede que esta génese psicológica se corouo naturalmente pela criação de um símbolo, e de um ente que em si encerra todas as perfeições e a que chamamos Deus. Que portanto se trate do Deus teológico ou do Deus filosófico, sempre ele se reduz quanto à sua génese ao que foi exposto acima, isto é, a um nome ou símbolo que significa a possibilidade da extensão indefinida por persistência da mesma relação, a relação de causa e de efeito.” (Salazar,1915:163, 164,165, 166).

Apesar desta argumentação revelar uma refinada técnica escolástica, o que Abel Salazar aqui pretende não é demonstrar a existência ou não existência de Deus - questão que intimamente não deixa de o perturbar sempre, como se verá - mas concluir pelo carácter objectivamente ilusório de todas as essências metafísicas, de tudo que ultrapasse o domínio positivo do que é experimentalmente comprovável. Assim, todos os conceitos abstractos, científicos ou filosóficos - como as noções de espaço, tempo, infinito, número, substância, causalidade, Deus, etc. - se reduziriam a termos relacionais produzidos pela razão, no seu funcionamento de base neurofisiológico. Acima de tudo, o que pretende aqui demonstrar é a importância do conceito de “relação” na explicação de todos os aspectos da vida mental.

A “relação” é, juntamente com o “movimento” e a “reminiscência” ou “renascimento”, uma das principais características do psiquismo. Considera-a uma evidência, de demonstração desnecessária ou impossível, generalizadamente aplicável a todos os fenómenos psicofisiológicos. Afirma-o repetidamente no “Ensaio de Psicologia Filosófica” aplicando o conceito a uma exaustiva análise dos diversos processos sensoriais, a que se segue o mesmo método de estudo para as ideias, os juízos e os raciocínios. Por vezes, articula esta noção de forma obscura, de tal modo pretende generalizar a sua operatividade:

“Todo o conteúdo da mentalidade são relações, e a primeira dessas relações determina a sensação. A relação que determina a sensação é estabelecida entre dois fenómenos que são por seu turno determinados pelos fenómenos exógenos, dos quais os fenómenos internos são como que o eco. Ora como a determinação se faz graças a uma simples relação, não se torna necessário que entre os fenómenos cerebrais determinados e os fenómenos exógenos determinantes exista uma igualdade de valor, mas sim, que entre os valores do fenómeno cerebral antecedente e do fenómeno cerebral consequente exista a mesma relação que entre o fenómeno exógeno antecedente, que tem por eco o antecedente interno, e o fenómeno exógeno consequente que tem por eco o fenómeno consequente.” (Salazar,1915:177).

Assim, depois de tomar como ponto de partida o estudo das sensações - visuais, auditivas, gustativas, olfativas, álgicas, cenestésicas, quinestésicas, etc. - conclui que, para além de não terem condutores de especificidade significativa, não resultam, em cada uma das suas modalidades, de uma simples associação de elementos ou sensações elementares, antes são o efeito de diferentes formas de “relação”. Dependem da “reminiscência” de elementos da “consciência negativa”, ou “mundo negativo da

consciência”, percepções subscientes que se associam, no “movimento” constante do fluxo mental. O “movimento”, que caracteriza todo o funcionamento do organismo, explica também a vida psíquica:

“Assim na caleidoscópica fulgurante dum organismo mental em trabalho, sensações, imagens e julgamentos sucedem-se, seriam-se, como uma cavalgada rápida ordenada em fila indiana; à sensação, imagem, ou julgamento precedente segue-se a sensação, imagem ou julgamento seguinte, e o terminus dum confunde-se com o início da outra, a qual por seu turno, pelo seu terminus, se cola à parte inicial da sensação, imagem ou julgamento imediatamente sequente. (...) Todo o acto mental é, com efeito, acompanhado de centenas, de milhares, de um número incalculável doutros fenómenos que com ele são concomitantes, simultâneos, que divergem dele no espaço, como os elementos que os formam divergem entre si no tempo, e em torno dele palpitam como satélites obscurecidos pelo fulgor do acto principal. (...)

Qualquer acto mental é pois movimento; e porque esta divisão é puramente metafísica, como quando dizemos qualquer espaço ou qualquer tempo, lícito nos é afirmar que, globalmente tomado, o pensamento é um movimento, e que o homem pensa por inércia de movimento mental.

Se abstracção fizermos da modalidade superficial das coisas, e as olharmos quanto à sua essência última, quanto ao que elas têm de fundamental e comum, perceberemos que o movimento cerebral é comparável ao movimento surdo do órgão cardíaco, ou mesmo ao ainda mais surdo e menos palpável movimento dos outros órgãos da máquina humana, pois todos se apossam dum fracção do movimento total do organismo, o qual primordialmente lhe foi transmitido, e dele, passivamente, vivem, enquanto dura a existência que lhes é própria.” (Salazar,1915:8,9).

Quanto ao próprio pensamento, a explicação do seu funcionamento é coerentemente a mesma, estando aquele sujeito a uma causalidade inevitável e automática, cujo fatalismo exclui qualquer possibilidade de livre arbítrio e conseqüente acção voluntária. A liberdade seria assim, em termos científicos, uma ilusão psicológica e, em termos filosóficos, um mero conceito metafísico. Em última instância, cada homem estaria predeterminado de forma inata, de tal modo que a vontade livre seria, quer subjectiva, quer objectivamente impossível¹⁷:

“O homem pensa, pois, por inércia; se porém nele existisse uma faculdade de volição, que lhe permitisse a livre opção, e a determinação espontânea dos seus actos, aquilo que em resumo habitualmente exprimimos pela palavra Vontade, seria esta maneira de ver em absoluto paradoxal; mas a Vontade, como o Eu, as Essências, as formas substanciais, como todo o espectacularo ferro-velho da caduca metafísica, reduz-se, na realidade, a uma palavra em absoluto ôca e vazia de sentido. (...) e assim o que habitualmente se designa pelo nome de vontade, é um não-ser, um fantasma metafísico tão pueril como a geração espontânea.” (Salazar,1915:11 e 19)

“Ora a vontade implica a ideia dum génese espontânea, dum efeito sem causa.

Por um lado, todo o efeito possui uma causa, pois como diz Leibniz, <<cent mille riens ne sauraient faire quelque chose>>; por outro lado, sendo o pensamento um

¹⁷ Muito mais tarde, já pelos anos trinta, Abel Salazar irá perspectivar a questão da liberdade humana de uma forma um pouco mais optimista, ao estudar a relação da Ciência com o Direito e ao admitir, sempre como positivista convicto, o papel libertador desempenhado por aquele conhecimento.

fluxo contínuo, cada um dos seus momentos está indissolúvelmente ligado ao antecedente, como no fluxo de um rio, cada fracção da corrente está indissolúvelmente ligada à fracção imediatamente vizinha, antecedente ou sequente.

Tudo se resume, pois, a provar que o pensamento é na realidade um fluxo de tal natureza, ou, por outras palavras, se o homem pensa continuamente, velha e famosa questão em que aqueles que defendem a não continuidade do pensamento humano, como Locke e a sua escola, não têm levado a melhor.

Os cartesianos e Leibniz defendem com efeito o contrário e nós acrescentaremos alguns (?) a seu favor.” (Salazar,1915:33).

É curioso encontrar no discurso com que Abel Salazar explica o processo do pensamento alguns conceitos que viriam a revelar-se cientificamente tão fecundos como as mais recentes descobertas do psicólogo e filósofo Jean Piaget sobre a génese da inteligência e da capacidade de pensamento.¹⁸ É claro que Abel Salazar se situava, por óbvias razões objectivas, num estádio muito mais recuado da Psicologia, e este tipo de extrapolações podem enfermar de um falso optimismo anacrónico. Assim, importa tentar expôr a sua teoria sobre o pensamento e daí tirar as consequências filosóficas que efectivamente teve para a sua obra futura.

“O pensamento é pois um fluxo contínuo; e, portanto, se o homem continuamente pensa, cada acto de um dado instante, está indissolúvelmente ligado ao acto imediatamente precedente, como no fluxo calmo de um rio, cada porção da corrente é a directa sequência da porção antecedente; e pois que assim é, pois que todo o acto mental, com ou sem manifestação exógena é a consequência dum antecedente, que é o seu determinante, ele é fatal e necessariamente determinado; o que tudo, como é fácil de compreender, se opõe duma maneira formal à admissão de actos espontâneos e livres, e nos prova de uma maneira manifesta a real vacuidade da ideia que exprimimos pelo famoso nada a que chamamos Vontade. (...) O homem pensa por inércia e assim se integra na dinâmica universal; em cada instante dado o movimento mental é a consequência do choque entre a resultante dos movimentos conjugados anteriores e a modificação causada pelo mundo exterior por intermédio dos órgãos dos sentidos até ao cérebro propagada. (...)

É da conjugação entre o movimento mental determinado por um fenómeno exógeno no instante actual, e a resultante dos complexos sistemas de movimentos antecedentes, que resulta a natureza e o grau do movimento mental actual. Constantemente na engrenagem mental se estão dando equilíbrios novos, e rompendo equilíbrios antigos, constantemente se estão dando desequilíbrios que pendem neste ou naquele sentido e a mais simples auto-análise psicológica nos revela o jogo destes choques.” (Salazar, 1915:40,41).

¹⁸ Refira-se, nomeadamente, a ideia da dinâmica entre “equilíbrio” e “desequilíbrio” para explicar o fluxo mental. Abel Salazar, ainda que partindo inevitavelmente de pressupostos científicos e filosóficos diferentes, acaba por ter a intuição de alguns dos mecanismos que Jean Piaget (1897-1980) vem a descobrir na ontogénese humana. Isto é relevante até num certo apriorismo estrutural que lhes é comum, ainda que, em Piaget, este não seja não redutoramente remetido para o plano endógeno, ao considerar fundamental o papel da interacção do sujeito com o meio físico e socio-cultural para o desenvolvimento intelectual humano atingir as suas formas adultas, operatórias e formais, ou seja, para atingir a capacidade do pensamento, nas suas possibilidades abstractas superiores.

Há em Abel Salazar uma concepção claramente mecanicista e, ao mesmo tempo, atomista e associacionista, da vida mental, de que resulta uma perspectiva inevitavelmente determinista do pensamento e, portanto, da acção humana. As implicações filosóficas, antropológicas, sociológicas, históricas e políticas desta teoria seriam paradoxalmente contraditórias com a intenção humanista que sempre caracterizou Abel Salazar.

Se o “movimento” e a “relação” permitiriam explicar toda a vida psíquica, admitindo o cientista que, mesmo as ideias, relacionadas em juízos e raciocínios, teriam o mesmo processo de formação que as sensações, todo o edifício da razão se construiria assim pelo “movimento” dos componentes psicofisiológicos elementares, os “átomos”, a que todo o processo se poderia reduzir.

“Em última análise, com efeito, toda a vida cerebral se reduz a movimentos atômicos; e nós poderíamos (...) estender ao mundo cerebral a concepção astronómica da matéria de Laplace, e supor que os átomos cerebrais, como todos os átomos, giram quais infinitamente pequenos mundos, quais infinitamente pequenos astros, em órbitas fixas, assim se integrando na universal astronomia do universo; que, sendo assim, o movimento atômico mental é um movimento matemático, o qual um dia poderia sujeitar-se a ser expresso por séries de equações, e que o seu estado num instante dado seria a consequência matemática do seu estado precedente, e que pelos estados actuais se poderiam prever quais fossem no futuro os estados sucessivos, sujeitando a sucessão dos movimentos da mecânica cerebral às previsões matemáticas dos movimentos astronómicos, exprimindo em fórmulas matemáticas, (...) os paroxismos do amor ou a dor lancinante da nevralgia do trigémio.” (Salazar,1915:44).

O cientista alerta, no entanto, de forma humorística e teoricamente simplificada, para o sentido meramente simbólico de tal conceito aplicado à Psicologia:

“... quando o leitor nos vir falar de átomos cerebrais, não deve supor que imaginamos o órgão mental formado duma infinidade de pequenas esferazinhas em turbilhão; mas duma infinita complexidade de movimentos, que a nossa visão não atinge, mas que a nossa razão concebe, pela persistência infinita da mesma razão, isto é, pela possibilidade que se afunda nas mesmas razões que nos levou a supor a massa cerebral composta desses átomos, operação perfeitamente análoga á que nos faz conceber a recta infinita, o espaço infinito, e o próprio infinito.”(Salazar,1915:7).

A importância epistemológica que atribui ao paradigma atômico leva-o a defender a generalização do seu uso a todos os domínios científicos, ressalvando, é claro, os próprios limites gnosiológicos desse tipo de saber:

“Quanto à teoria atômica, torna-se útil fazer notar ao leitor que esta teoria não pode ter pretensões a exprimir a realidade, isto é, a ser a chave última do universo, mas representa apenas uma etapa do espírito humano. A natureza não é tão grosseira nem tão finita; a teoria exprime, pois, não a realidade última, mas um reflexo pálido dessa realidade. seria, de resto, contra a razão admitir o contrário, pois que as explicações últimas se não acham ao nosso alcance; como dizia Leibniz, o universo é um infinito que nos envolve; atrás do último porquê desvendado erguer-se-á ainda outro universo de incógnitas, e esta seriação é infinita. O espírito humano caminha por inércia, sem ter a Verdade ou outro qualquer fim por meta, e apenas tendo a sua própria acção como razão dos seus actos. A Verdade não existe senão como ilusão psicológica, ou se o quizermos, como uma limitação:

- como as entidades e faculdades dos escolásticos, a palavra referida é um símbolo vazio de significação. Assim, no átomo devemos apenas ver a simbolização dum novo universo, composto de elementos que são, por seu turno, novos e misteriosos universos: - como esta seriação é infinita, e como o espírito humano procede gradualmente, a teoria é assim útil, como um ponto de apoio momentâneo, destinado a breve remodelação, que nos serve de degrau na ascensão indefinida.”(Salazar,1915:7).

Mais tarde, Abel Salazar haverá de demarcar-se deste atomismo sistemático, o modelo teórico que inicialmente elegeu para explicar os fenómenos psíquicos e até os fenómenos sociais, e virá a admitir, criticando também o radicalismo da linha gestaltista, a necessária interacção recíproca entre a “parte” e o “todo”¹⁹. De resto, a sua concepção associacionista nunca caiu num reducionismo simplista, já que, influenciado por Locke, considerou sempre a importância da “relação” para explicar os processos de associação ou relacionamento dos fenómenos psíquicos.²⁰ Abel Salazar virá depois a defender que os diversos elementos da vida psíquica só se poderiam entender quando relacionados com a síntese total de que faziam parte, e reciprocamente:

“É, com efeito, absolutamente impossível compreender o fenómeno das localizações cerebrais sem com ele conjugar uma síntese que integre as funções localizadas numa unidade; como é absolutamente impossível compreender esta unidade sem que primeiro sejam dados os elementos reunidos pela síntese.

Da mesma forma, é absolutamente impossível compreender o atomismo psicológico sem uma síntese análoga, como é impossível compreender esta síntese sem que dele sejam primeiro dados os elementos.

No centro de qualquer das duas polémicas está, realmente, a afirmação de que o Todo determina a parte, feita por uns, ou de que a parte determina o Todo, feita por outros. Ora, na realidade, nem o todo determina a parte, nem a parte determina o todo, pois, como vimos, *todo* e *parte* são reciprocamente determinados e simultaneamente determinados. (...)

Assim quando a “Gestaltpsychologie” considera os fenómenos psíquicos como uma “forma” total determinando ela própria os caracteres percebidos das partes; quando ela nos diz que a percepção do objecto não é a soma dos elementos que o compõem, ou que a melodia não provem da soma dos sons ou que o quadro não é a soma das cores e dos tons, e que cada som ou cor só tem valor como parte do todo, e não isoladamente, e coisas análogas, cai precisamente nesta cisão artificial. como, igualmente, cai nela, em sentido contrário, o atomismo psíquico, ao considerar a vida psíquica como um mosaico de sensações, percepções e representações. (...)

Por essa razão o progresso resulta, não da vitória de uma das doutrinas ou da contrária, mas de uma síntese progressiva das duas, síntese essa que se vai operando insensivelmente, sem que mesmo dela os antagonistas tenham consciência plena; síntese essa que é bem visível na interferência constante dos dois pontos de vista opostos. cada teoria vai fazendo à contrária, gradualmente, um

¹⁹ É de notar que o cientista não chega a adoptar claramente a distinção gestaltista entre os conceitos de “sensação” e de “percepção”.

²⁰ No entanto, não refere as críticas já realizadas por William James (1824 - 1910) e Henry Bergson (1859 - 1941) quanto à utilização da teoria associacionista para explicar os fenómenos psíquicos e as suas leis. Futuramente, porém, irá rejeitar o pensamento de Bergson, numa acerada crítica ao que considera a sua dominante componente metafísica.

certo número de concessões progressivas, caminhando assim, para a síntese em questão.” (Salazar, *in* “A Medicina Contemporanea”, nº13, Mar. 1940).

Assim, o atomismo associacionista defendido e utilizado pelo cientista era simplesmente um modelo operativo para a sua análise dos fenómenos, cujos limites desde logo lhe foram evidentes:

“Com efeito, sob o ponto de vista da razão, o edifício mental é um complexo sistema de movimentos atômicos, desordenados ou astronômicos, regulares ou caprichosos, movimentos enfim, seja qual for o seu modo especial; - mas sob o ponto de vista da consciência ele é um edifício bem diverso, uma construção que se apoia na sensação, e que se forma de ideias, de julgamentos e raciocínios: - assim, entre este facto - movimento atômico, - e este outro - sensação, ideia, julgamento, existe um abismo, um fosso, uma vala que os separa e os torna, aparentemente pelo menos, por completo, um ao outro irreduzíveis.”(Salazar,1915:46).

A irreduzibilidade entre os “fenómenos cerebrais” e os “fenómenos mentais”, é uma constante interrogação teórica, ou melhor, uma certeza, que Abel Salazar considera evidente mas cientificamente inultrapassável, a qual retoma ao longo de todos os seus estudos de Psicologia e da qual tira ilações para outras áreas de reflexão sobre que se debruça dentro das Ciências Humanas.

Trata-se da questão que sempre designa como a “irreduzibilidade de Tyndall”, numa referência repetida às teorias defendidas pelo físico inglês oitocentista John Tyndall, já citado por Taine. Abel Salazar, no “Ensaio de Psicologia Filosófica”, critica longamente este último por ter pretendido solucionar esta questão, deixando-a, afinal por resolver:

“É a questão que Tyndall definia (...) dizendo que todo o acto de consciência, quer ele se passe no domínio da sensação, do pensamento ou da emoção, corresponde a um certo estado molecular definido do órgão cerebral; que essa relação entre o estado físico e a consciência existe invariavelmente, por forma que, sendo dado o estado do cérebro num momento dado, se poderia dele deduzir o pensamento ou sentimento correspondente ou que, sendo dado o pensamento ou sentimento, se poderia deduzir o estado do órgão cerebral?(...)

Assim, o facto científico distancia-se do facto psicológico e os dois aparecem-nos como irreduzíveis: - ora como a razão nos diz que eles são uma e a mesma coisa, e como por outro lado a experiência nos mostra a sua irreductibilidade, porventura residirá a questão numa diferença de métodos, pois que a consciência atinge o facto por síntese e a razão por análise?(...)

À questão procura Taine responder, deixando-a, no entanto, (...) precisamente no mesmo pé, ...” (Salazar, 1915: 46, 47).

“Se a nossa inteligência e os nossos sentidos fossem mais aperfeiçoados, mais rigorosos, assaz iluminados para nos permitir ver e sentir as próprias moléculas do cérebro; se nós pudéssemos seguir todos os movimentos, todos os agrupamentos, todas as descargas eléctricas, se porventura existem, dessas moléculas; se perfeitamente conhecessemos os estados moleculares que correspondem a tal ou tal estado do pensamento ou do sentimento, estaríamos ainda mais do que nunca longe da solução deste problema: Qual é a ligação entre este estado físico e os factos da consciência? O abismo que entre as duas classes de fenómenos existe, seria sempre, intelectualmente, inultrapassável. (...)

Tal irreduzibilidade tem pois a significação duma limitação, e esta limitação é condicional, ela é a condição fundamental de todo o conhecimento, de todo o sistema, de

toda a doutrina. É o ponto de observação do universo e do homem, e da diferente posição em que, com ela, nos colocamos depende tudo. É ainda quando se recua de porquê em porquê, um ponto fundamental, o último no recuo possível. Idealismo e mecanismo, dualismo e monismo, todos os pontos de vista morais, religiosos e sociais, aí vão esbarrar; para além, não há base possível.”(Salazar, *in* “Vida Contemporânea”, nº 9, Jan. 1935)

Abel Salazar voltará sempre a reflectir sobre estas e outras interrogações relacionadas com o problema que, finalmente, considera insolúvel, mas de cuja resolução poderia, para além do seu interesse no domínio da Psicologia científica, depender todo o futuro do saber e acção humana, em geral.

Mesmo para além do âmbito da Psicologia, é a problemática do comportamento humano que interessa ao cientista, nos vários planos teóricos e práticos em que se concretiza. Ora a sua explicação pelo simples funcionamento cerebral revelava-se manifestamente insuficiente, até no próprio nível de investigação estritamente científica de que Abel Salazar se reivindicava. É que, se o cérebro era, segundo o cientista, a condição inata indispensável à existência dos fenómenos mentais, não poderia só por isso, num determinismo redutor, ser considerado como a sua simples causa automática. Esta impossibilidade de explicar cientificamente a conexão entre os fenómenos físicos e psíquicos, ou seja, a constatação “científica” da sua recíproca irreduzibilidade era um obstáculo epistemológico intransponível, limitador, não só do conhecimento em Psicologia, mas também em todas as outras Ciências Humanas, para além das implicações filosóficas que inevitavelmente originava.

“A irreduzibilidade de Tyndall, é preciso acentuá-lo, não é metafísica, é científica. Não afirma a dualidade do mundo; apenas diz que não podemos fazer a redução. É uma irreduzibilidade de posição, determinada pela posição especial que o homem tem no problema. Quer dizer, a questão não é a mesma do ponto de vista metafísico e científico. Do ponto de vista metafísico é uma questão de unidade ou de dualidade dogmática; do ponto de vista científico é uma dificuldade que é posta.

A irreduzibilidade de Tyndall deve ser considerada como uma limitação científica ou como uma dificuldade a torner? Este é o cerne da questão; porque se se trata de uma dificuldade a vencer, então a solução científica do problema é possível; se se trata de uma limitação absoluta, então esta solução é definitivamente impossível.

Toda a polémica metafísica gira à volta desta condição; todas as esperanças da ciência dela dependem. É portanto um problema fundamental seja para a filosofia, seja para a ciência. “(Salazar, *in* “Medicina”, nº 10, Jan. 1935).

Do ponto de vista filosófico, o problema para o qual este obstáculo epistemológico remete de imediato será a questão da “irreduzibilidade” gnoseológica entre as próprias condições formais do conhecimento e, portanto, a consideração dos diferentes níveis do saber humano e da génese das respectivas ideias e construções teóricas. Esta problemática será desenvolvida pelo cientista, sobretudo nos seus textos da década de trinta.

“Uma teoria científica do conhecimento terá de basear-se ao mesmo tempo nos ensinamentos da evolução histórica do pensamento e na psicologia científica que, no futuro, terá de substituir a antiga metafísica. Quando chegarmos a uma etapa em que uma psicologia com este critério se torne possível, cessará porventura definitivamente a oposição actual entre filosofia e método científico e filosofia e método metafísico: tudo será integrado então adentro do critério científico.” (Salazar, *in* “A Medicina Contemporânea”, nº 9, Mar. 1933)

Partindo deste pressuposto epistemológico a que sempre se manteve coerentemente fiel, Abel Salazar iria distinguir três “formas” de conhecimento a que corresponderiam outros tantos “universos” mentais: o universo de representação imediata, de carácter sensorial e directo, o universo científico, de conhecimento experimental e o universo lógico, caracterizado pela sua capacidade de unificação, potencialmente objectivo, ainda que intuitivo na sua génese inicial. Cada uma destas formas de conhecimento seria uma via especial, irreduzível às outras por “um condicionalismo essencial da mente humana” (Salazar, *ibidem*). Assim, para além do ponto de partida gnoseológico de carácter relativista, com o repúdio de qualquer construção teórica absolutizante ou metafísica, o cientista considera que, para explicar o conhecimento, haverá também que estabelecer o critério daquilo que designa como “o *condicionalismo irreduzível*, ou *elementos condicionais irreduzíveis* do conhecimento humano.” (Salazar, *ibidem*):

“... a mente, intelecto, ou o que se lhe queira chamar, é condição de todo o conhecimento humano, ou contem em si, potencialmente e formalmente, todas as possibilidades do conhecimento. A realidade exterior e a interior fornecem-lhe a matéria deste conhecimento. Todo o conhecimento existe no intelecto sob uma forma potencial e formal. Tudo existe aí potencialmente, até que o objecto do conhecimento seja dado; e esta potencialidade é determinada por uma forma a priori que só ela torna o conhecimento possível quando aplicada ao objecto. (...)”

Este condicionalismo formal encontra-se nos sentidos, nos órgãos sensoriais e sensorium central, na inteligência e na razão. Em todos existe um mecanismo formal, que é diverso para cada um, sensorium, inteligência e razão, mas que em todos é potencial e condicionado por um sistema formal. (...)”

Ora estas condições formais são irreduzíveis umas às outras, como formas e vias de conhecer o objecto, que na sua realidade nouménica é inatingível. O objecto actua sobre nós por diferentes vias de acesso, põe em acção diferentes mecanismos, mas todos estes mecanismos são, por condição estrutural, essencial no homem, irreduzíveis uns aos outros.” (Salazar, *ibidem*)

“Esta irreduzibilidade é condicionada, com efeito, pela própria estrutura mental, é uma condição da própria arquitectura mental, e, certamente, da cerebral, análoga à dos órgãos dos sentidos, pela qual a sensação é condicionada. desta maneira, os progressos científicos, longe de anularem a irreduzibilidade, cada vez mais a acentuam e põem em evidência. Daí, uma multiplicidade irremediável no conhecimento do universo, que se nos apresenta sob a forma sensorial e experimental. (...) Desta irreduzibilidade resulta que o conteúdo do conhecimento é fatalmente desarticulado, formado como é de elementos diversos a que só a necessidade lógica dá unidade. Mas, como pela própria natureza, esta unidade não é uma síntese mental de vários elementos reduzidos a um só (como por exemplo duas cores fundidas), a dispersão continua e daí as múltiplas tendências ao monismo, ao dualismo, ou aos critérios unilaterais, conforme os autores.” (Salazar, *ibidem*)

Estes condicionalismos cognitivos, de tão determinantes consequências científicas e filosóficas seriam, em resumo, a total irreduzibilidade entre os processos sensorial, experimental e lógico, já que não seria possível encontrar entre eles um elemento mental de síntese que conduzisse a uma desejável unidade na representação do real. Assim, Abel Salazar considera que a Gnoseologia deveria partir de uma base axiomática bem definida, actualmente inultrapassável, que tivesse em conta as seguintes condicionantes: “irreduzibilidade sensorial”, “irreduzibilidade da sensação e da

experiência”, unidade lógica sem síntese de representação”, “os limites condicionais da experiência” e “os limites paradoxais da razão” (Salazar, *ibidem*)

O cientista admite pois que uma predeterminação gnoseologicamente “irredutível” haveria de ser o principal objecto de estudo e sistematização da futura Psicologia científica, antes de mais, na sua articulação com o próprio condicionalismo orgânico do cérebro.

Entretanto, afastando-se subjectivamente de uma estrita orientação Kantiana, esboça uma explicação pessoal para a origem dos conceitos científicos, analisando alguns dos mais polémicos, para fundamentar a sua posição própria em relação às respectivas controvérsias. Acentua o papel determinante e primeiro da intuição, que considera um mecanismo anterior a qualquer elaboração lógica:

“... todos os conceitos científicos - mesmo os mais abstractos - têm uma raiz intuitiva, e que esta raiz não desaparece nunca em absoluto. As superestruturas lógicas destes, as suas diferentes estratificações esquematizantes conduzem a edifícios conceptuais cujas cúpulas, muitas vezes, parecem já nada ter que ver com a intuição. no entanto, de andaime em andaime, vamos sempre encontrar, em qualquer parte, nos alicerces do sistema conceptual, essas raízes intuitivas. Quando um conceito é construído pela correlação de superestruturas muito diferenciadas, está já então relativamente livre dessas raízes; mas de correlato em correlato, descendo o edifício do sistema constatamos sempre, no mais profundo, a existência dessas raízes intuitivas.” (Salazar, 1945:14)

Portanto, todos os conceitos, mesmo os conceitos matemáticos mais abstractos, teriam uma origem subjectiva e esta génese primitiva determinaria uma inevitável persistência dessa dimensão subjectivante em algumas construções teóricas menos rigorosas, já que feridas ainda por essa “falha” epistémica inicial, de forte incidência em mentalidades e “ciências” mais atrasadas e menos “positivas”. Todos os conceitos teriam, portanto, um polo intuitivo, de carácter tendencialmente subjectivo, e um polo formal, de carácter objectivo. A sua evolução levá-los-ia a passar de um polo a outro. Mas, o facto dos conceitos se poderem vir a tornar objectivos não anularia a sua outra dimensão anterior, de resto de mais forte implantação e ressonância psicológica, o que conduziria a uma coexistência das duas ordens de conceitos, no universo das representações humanas, mesmo na própria Ciência:

“O resultado é que, ao fim de um certo tempo, e graças ao próprio mecanismo das coisas, ficam coexistindo dois conceitos diferentes, que são, em realidade, o mesmo conceito em dois polos opostos. Entre os dois conceitos persiste no entanto, não só esta correlação de presença, mas ainda uma certa ligação psicológica, da qual resulta o facto do conceito intuitivo, pelas razões apontadas, acompanhar sempre, embora à distância, o conceito objectivo. (...)”

Podemos definir os conceitos, sob certos pontos de vista, pelas distâncias relativas que os separam dos seus polos intuitivos. A elaboração científica de um conceito pode ser definida pela distância maior ou menor a que ele se encontra do polo intuitivo ou do polo formal. E o caminho que ele percorre entre estes dois polos, no decurso da sua evolução histórica, define por assim dizer o seu grau de maturação científica e objectiva.

Podemos assim definir várias categorias de conceitos. Conceitos que, nas condições indicadas adquiriram a sua independência; conceitos que não atingiram ainda o polo objectivo; conceitos que se encontram mais próximos deste polo do que do intuitivo; finalmente, conceitos que se encontram mais próximos do polo intuitivo do que do polo objectivo.

Sob o ponto de vista científico eles são tanto mais perfeitos quanto mais próximos se encontram do polo formal; tanto mais imperfeitos quanto mais próximos do polo oposto.” (Salazar, *in* “A Medicina Contemporânea”, n° 14, Abr. 1940).

De acordo com a teoria acima referida, em todo o conhecimento humano haveria uma inevitável tendência para que as concepções subjectivas, mesmo quando historicamente ultrapassadas pela ciência e assim tornadas objectivas, persistissem de forma recorrente na sua qualidade anterior, em paralelo com as segundas. Até porque tais concepções subjectivas, arreigadas inconscientemente ao espírito de cada homem, dificilmente deixariam de ser por este projectadas na sua visão do real. Um exemplo paradigmático deste problema gnoseológico é equacionado pelo cientista através do exemplo da ilusão óptico-geométrica provocada pela perspectiva:

“Qualquer que seja o nosso conhecimento racional ou experimental que possuamos dos objectos, jamais podemos libertarmo-nos de os ver através duma forma especial de os conhecer, pois tal é uma determinação forçada da estrutura do nosso órgão visual e mental; assim, quando em frente de mim se desenrola um longo muro cujos bordos se aproximam com a distância, eu sei, porque a experiência me ensinou, que tal muro não possui por forma alguma os seus bordos caminhando um para o outro em linhas convergentes; eu sei, em resumo, que essa forma, por que ele se me apresenta, não possui realidade objectiva; - no entanto, muito embora o saiba, muito embora o possa verificar, sempre e quando o queira por uma experiência racional, jamais poderei deixar de vê-lo através dessa forma subjectiva porque ele se me apresenta, isto é, em perspectiva.(Salazar, *in* “A Medicina Contemporânea”, n° 9, Mar. 1934).

Outro exemplo deste tipo de obstáculos epistemológicos e, de algum modo seu corolário, foi largamente desenvolvido por Abel Salazar a propósito da importante polémica científica e filosófica entre vitalismo e mecanicismo²¹, como formas de encarar o fenómeno da vida e o próprio universo em geral. O autor pretende encontrar as raízes destes modelos teóricos nos condicionalismos inevitáveis a toda a prática teórica humana, essencialmente de base psicológica e neurológica. Com a análise destas duas posições limite, retoma a sua intenção filosófica geral de crítica ao conhecimento, apontando os limites da Ciência e repudiando a veleidade da tentação metafísica:

“Pode resumir-se a posição relativa do vitalismo e do mecanismo dizendo que o vitalismo mantém sempre a mesma posição sofisticada em face dos progressos efectivos do mecanismo. Este evolui e modifica-se com os progressos gerais da ciência, como o progresso da física, da química e da biologia, enquanto o vitalismo, movendo-se em círculo, volta sempre ao mesmo ponto, após uma crítica sofisticada dos progressos do mecanismo. O vitalismo recai automaticamente na passagem ao limite, no mistério e no absoluto, isto é, na metafísica. (...)

²¹ A contraposição entre o modelo mecanicista e o modelo antimecanicista assumiu diferentes configurações ao longo da história do pensamento ocidental, sendo o materialismo, o naturalismo e a defesa da realidade do movimento as constantes mais significativas do primeiro, o organicismo, o vitalismo e a defesa da irreducibilidade do orgânico ao inorgânico e da matéria ao espírito, as diferentes formas de definição do segundo. Refira-se, no entanto, que a própria evolução contemporânea da ciência tinha já, até certo ponto, levado a considerar anacrónica uma defesa *à outrance* de uma concepção meramente mecânica da natureza, fosse na área da Biologia, fosse, por maioria de razões, na área da Psicologia.

O homem, pela sua própria maneira de ser vital, não consegue reduzir a vida a um mecanismo sem cair na contradição entre a essência do conceito subjectivo de vida e a essência do conceito objectivo de vida. Este é *construído*; aquele é *vivido*. Isto é, um é uma construção lógico-experimental; o outro é, no fundo, a própria vida, que forma o conceito nutrindo-o de acto vital. O conceito objectivo de vida é pois vazio de tudo aquilo que a intuição confere ao conceito subjectivo e que é, no fundo, a essência desse conceito subjectivo. Sob esse ponto de vista o conceito objectivo de vida é uma casca vazia, um paradoxo, uma contradição: não uma contradição lógica, mas uma contradição baseada na irreduzibilidade do lógico e de uma vivência. “ (Salazar, *in* “O Diabo”, 18-11-1939).

Abel Salazar propõe assim uma explicação ao mesmo tempo diacrónica, de carácter histórico e sincrónica, de carácter biológico e psicológico, para esta “irreduzibilidade” teórica, chamando a atenção para os “erros” implicados nas duas concepções opostas: o “erro mecanicista” consistiria em negar a existência da componente subjectivamente real de todo o conhecimento, enquanto o “erro vitalista” seria a atribuição de um valor objectivo a uma componente meramente subjectiva, ainda que inevitável em toda a aproximação e representação do real.

“Por um mecanismo psicológico automático, cuja engrenagem é a da própria vida, o conceito intuitivo tende constantemente a invadir todo o campo, e a apagar o conceito objectivo.

Só um longo e penoso esforço histórico conseguiu, não construir, mas esboçar a construção do conceito objectivo de Vida; mas a Vida, como intuição directa e fundamental opõe-se tenazmente e automaticamente, a todo o momento, a esta elaboração.

O vitalismo é assim uma espécie de inundação periódica que tem a sua origem neste fenómeno: a constante reacção do conceito intuitivo sobre o conceito objectivo. Entre os dois estabeleceu-se um conflito que faz com que o conceito flutue constantemente, e em flutuações bruscas, entre os dois polos: e assim a vida reage, automaticamente, contra as conquistas de experiência. (Salazar, *in* “A Medicina Contemporânea” nº 14, Abr. 1940)

Em última instância, e apesar do progresso científico de orientação positiva, logo, tendencialmente mecanicista, não seria possível à Ciência escapar completamente à primitiva forma vitalista de viver e de ver o mundo:

“...jamais os mecanicistas poderão livrar-se dos preconceitos e da terminologia vitalista (...) o espantinho vitalista surge no entanto por todos os lados, por sob as páginas, por entre as linhas, com tanta maior insistência, quanto maior é o afincamento do autor em o recalcar (...)

Por seu turno os vitalistas, (...) acham-se fatalmente a cada passo perplexos e desconcertados em face das conquistas da física e da química biológicas (...) e claro sucede que, quanto maiores são as conquistas do adversário, tanto maior é a sua teimosia em persistir em devaneios estéreis, construindo castelos sobre castelos, que ruem, porém, ao primeiro piparote.”(Salazar, *in* “A Medicina Contemporânea”, nº9, Mar. 1934)

Afinal o próprio cientista se autojustifica, no seu discurso por vezes eivado de abstrações arriscadamente pouco positivas, com as explicações que encontra para o fenómeno da “irreduzibilidade” recíproca dos conceitos teóricos em geral. No entanto, no que diz respeito a esta questão concreta do foro biológico - o fenómeno da “vida”

- nunca perde de vista o referido obstáculo epistemológico considerado como inevitável, antes lhe conferindo uma dimensão optimista, recusando qualquer visão redutora e potenciando cientificamente o que poderia ser visto, numa perspectiva positivista estrita, apenas como uma limitação:

“Não cairemos portanto no erro de negar uma parte da questão e aceitar a outra; não nos aferraremos à simples existência dum princípio vital, sob as suas inúmeras modalidades, desprezando as explicações físico-químicas, como não nos aferraremos a estas, negando a existência daquela, às quais apenas daremos a interpretação que elas merecem, e que acabamos de expor.

Dum lado encontramos, pois, a vida e as suas múltiplas manifestações; uma classe de fenómenos é, em sua essência, irreductível à outra, porque todo o fenómeno subjectivo é irreductível ao fenómeno objectivo; mas as duas classes de fenómenos, os vitais e os físico-químicos do protoplasma, são rigorosamente paralelos, pois que, a cada forma dos primeiros, corresponde uma forma dos segundos, que são seus determinantes.” (Salazar, *ibidem*).

De uma maneira geral, Abel Salazar pretende, com este exemplo da “filosofia biológica”, referir o carácter construtivo das representações científicas e filosóficas do real. E acentuar que estas construções resultariam sempre da tendência mental generalizada de objectivar o subjectivo, ou seja, de architectar explicações sistemáticas que resultariam forçosamente de um antagonismo psicológico entre determinantes racionais e não racionais. Daqui adviriam inevitáveis polémicas teóricas, de manifesta esterilidade epistemológica.

Em última análise, a “irreductibilidade” gnoseológica dos condicionalismos de todo o conhecimento remeteria para a “irreductibilidade” psicológica, ou psicofisiológica, constante nos mecanismos da sua génese primordial. Ora, só a possível solução desta última permitiria um futuro progresso das Ciências Humanas e da Filosofia, no sentido do rigor lógico, da objectividade e da positividade.

Abel Salazar voltaria assim, ao longo de toda a sua investigação, ao estudo das raízes psicológicas de todo o conhecimento e acção humanos, vindo mais tarde a encontrar um modelo teórico em que se fixa para procurar soluções, ou pelo menos, para equacionar todos essas manifestações comportamentais humanas, teóricas e práticas. Esse modelo foi a teoria psicossomática, em especial, a Caracteriologia.

2. A IMPORTÂNCIA DA PERSPECTIVA PSICOSSOMÁTICA E DO MODELO BIOTIPOPOLÓGICO NA CONCEPÇÃO DA CULTURA, DA POLÍTICA E DA HISTÓRIA

Abel Salazar já em 1915, no “Ensaio de Psicologia Filosófica”, tinha equacionado o problema da irreductibilidade psicofísica, não cedendo assim ao paradigma epistemológico do positivismo radical, que considerava uma visão reducionista do homem, nomeadamente em relação à importância da sua inalienável dimensão subjectiva. Já nessa altura a sua principal preocupação era encontrar uma fundamentação epistemológica, não só para a Psicologia, mas para as Ciências Humanas, em geral.

Em ulteriores formulações teóricas e de uma forma coerente, as implicações epistemológicas especiais da Teoria do Conhecimento e da Epistemologia Geral

defendidas por Abel Salazar trariam para a área teórica da Psicologia científica e para as demais Ciências Humanas um contributo fundamentador que vinha dialecticamente ao encontro da sua perspectiva psicológica inicial, nomeadamente no que diz respeito à questão da “irreducibilidade” psicofisiológica:

“... quanto mais a psicologia científica nos seus actuais ensaios se esforça, e utilmente, por se construir e definir, mais se define também a irreducibilidade entre *realidade formal*, *realidade de consciência* e *realidade experimental*. A redução à unidade mental e sintética do objectivo e do subjectivo aparece-nos mais do que nunca impossível e a previsão de Tyndall surge cada vez mais nítida e forte, tão forte como quando ele a estabeleceu, agora confirmada e avigorada pelo progresso da ciência”. (Salazar, *in* “A Medicina Contemporânea, nº 9, 4-3-1934).)

Apesar de um certo afastamento posterior da investigação psicológica, na sua actividade de pesquisa experimental, o cientista não abandona nunca o desígnio de constituição de uma Psicologia científica e de, através dela, encontrar um modelo epistemológico operativo, eficaz também para outros domínios da Ciência - nomeadamente para o Direito e para a História e até para a própria Filosofia. Ao longo dos anos vai tomando contacto com diferentes novidades científicas, como a Endocrinologia e o estudo da mentalidade dos povos primitivos, e com diversas teorias psicológicas, como a Psicanálise, a Reflexologia e a Psicossomática, sendo nesta última que julga encontrar a base científica actualmente possível para as diversas áreas de explicação do homem e da sociedade.

“Efectivamente, os elementos combinados das modernas escolas psicológicas, a psicossomática, a psico-humoral, a reflexologia, etc, conjugadas com a moderna concepção do valor dinâmico do Inconsciente, vão introduzir na análise do pensamento, da sua evolução e do seu mecanismo, factores inteiramente novos, dando-lhes uma base científica que até aqui se não tinha conseguido.

Esta mesma influência se estenderá à história, e ao estudo dos movimentos sociais.

Compreendamos porém, que se trata duma perspectiva e não duma possibilidade actual. Tal realização é, com efeito, actualmente limitada duma maneira estreita, por toda uma série de circunstâncias: - transpôr estes limites é cair na pseudo-ciência. É, porém, útil, pôr em relevo o papel que à psicologia científica está destinado como elemento da História e da Sociologia.” (Salazar, *in* “A Democracia do Sul”, 20-3-1935).

O objecto das Ciências Humanas, nas suas diferentes áreas, é assim encarado, antes de mais, como um problema da Psicologia, para o qual esta ciência teria uma explicação básica, alargada por sucessivas deduções analógicas às outras áreas científicas e filosóficas.

É na década de trinta que Abel Salazar descobre a Caracteriologia de Kretschmer²² e aplica a teoria psicossomática, associada a alguns elementos da teoria psicanalítica, a toda a investigação sobre o homem.

²² Ernst Kretschmer, (1888 - 1964) autor de “La structure du Corps et le Caractère” (Paris, Payot, 1930, trad.) - obra citada por Abel Salazar - é levado a uma classificação tipológica dos seres humanos em função da respectiva constituição orgânica, a partir da sua investigação sobre a esquizofrenia. Considera que a patologia psicológica é um ponto de partida para o estudo das funções psíquicas “normais”: “A psicologia das neuroses, no fundo, não é outra coisa senão a psicologia da alma humana em geral, e isto sob um aspecto paradigmaticamente ampliado.” (Kretschmer, E., “Manuel Théorique et Pratique de Psychologie Médicale”, Paris, Payot, 1927, (tradução), pg. 13).

A sua matriz epistemológica prévia, como é óbvio, continua a ser a Biologia, aplicando sempre um paradigma organicista, associado a um modelo positivista do evolucionismo spenceriano, aos diversos objectos científicos e filosóficos em estudo.

Nunca perde de vista as raízes fisiológicas do psiquismo e do comportamento que o seu saber e a sua prática médica lhe impunham, atribuindo assim um papel determinante à dimensão endócrina na relação entre o físico e o psíquico - consciente ou inconsciente:

“A inteligência, o temperamento, e o carácter, são condicionados pela anatomia do cérebro e pelo humorismo endocrínico; e é preciso, como Kretschmer, insistir muito sobre a realidade deste facto, a fim de se não cair no parti-pris que procura tudo explicar pela anatomia cerebral.” (Salazar, *in* “A Democracia do Sul”, 19-3-1935)

“Recordemos ainda que graças aos trabalhos de endocrinologia conjugados com a psico-somática, podemos hoje definir a correlação íntima do cérebro, das glândulas de secreção interna e do corpo, isto é, integrar o psíquico numa correlação hormonal complexa, em que cérebro, glândulas endocrínicas e corpo, formam um sistema em que cada elemento é função dos outros e do equilíbrio do complexo. Assim, entre o Consciente e o Inconsciente, e entre estes e o estado hormonal e físico existe uma correlação definida, estabelecida definitivamente pela observação, pela experimentação, e pela clínica.” (Salazar, *in* “A Socialização da Ciência” (conferência), 28-7-1933)

A importância que Abel Salazar atribui à componente endócrina na determinação da vida psíquica, evidentemente associada com os outros aspectos físicos de natureza nervosa, nomeadamente com a morfologia cerebral, remete para uma perspectiva biologista de fundo. A sua concepção do desenvolvimento ontogenético e filogenético humano pressupõe sempre o papel determinante dos factores internos e biológicos do homem, em detrimento dos factores externos, de carácter ambiental e social. Daí o seu relativo desinteresse pelos efectivos contributos da Reflexologia²³ e, sobretudo, do Behaviorismo²⁴, para a explicação do comportamento, já que estas correntes da Psicologia privilegiavam quase exclusivamente a componente externa, o estímulo fornecido pelo meio, na explicação do comportamento.

“Assim, apoiando-nos nos dados positivos da endocrinologia, nós podemos já hoje dar uma base experimental à afirmação seguinte: o psíquico é função do orgânico, e do material. O psíquico é, com efeito, função do estado cerebral e do estado hormonal. Por outro lado a psico-somática vem-nos mostrar, por outra via, uma correlação definida entre o psíquico (alma, espírito, temperamento, carácter, etc.) e o físico. Por outro lado ainda a psicanálise esforça-se por considerar (sob o ponto de vista do método e do critério) o subjectivo como uma objectividade especial, e penetrar no seu íntimo com um método científico.

²³ Teoria na linha da Psicologia fisiológica que se propõe estudar a reacção/resposta aos estímulos externos ou internos, no animal e no homem, na autoria da qual se destaca Pavlov (1849-1936), autor da conhecida investigação sobre o reflexo condicionado.

²⁴ Concepção “revolucionária” da Psicologia tradicional, que, na linha reflexologista, rejeita qualquer recurso à introspecção como método para esta Ciência, reduzindo o seu objecto àquilo que no homem é objectivamente susceptível de ser observado, ou seja, ao comportamento. O principal responsável por esta teoria é o americano John Watson (1878-1958), a partir do seu artigo “Psychology as the behaviorist views it” (*in* “Psychological Review”, 1913). Watson, considera a Psicologia como o estudo do comportamento, excluindo a possibilidade de se estudarem cientificamente quaisquer fenómenos psíquicos não traduzidos em reacções externalizadas.

Substituindo a introspecção pela análise exterior ao sujeito, a psicanálise fez do psíquico um objecto de análise científica, objectivando-o.

Ajustando a isso os progressos da fisiologia nervosa, a reflexologia, os estados cerebrais de vária ordem, temos assim na mão uma série valiosa de elementos que nos permitem tornar a condição limitante” (Salazar, *in* “Vida Contemporânea”, nº9, Jan. 1935).

Abel Salazar refere-se constantemente à irredutibilidade psicofisiológica como “condição limitante” do conhecimento científico, questão central da Psicologia, que nem a Reflexologia, nem a Psicanálise conseguiam resolver. De resto, a sua adesão à Psicanálise²⁵ nunca deixa de ter grandes reservas, já pelo seu carácter subjectivante e ambiguamente simbólico, já pela impossibilidade de verificação experimental dos seus resultados, de que resultaria o seu limitado valor científico. Da teoria de Freud, o que o cientista recolhe e utiliza de forma alargada é a noção de “inconsciente”, enquanto zona de forças de origem orgânica responsáveis pela dinâmica da personalidade individual e pela dinâmica da própria sociedade:

“Os trabalhos desta escola vieram em parte renovar e colocar sob outros pontos de vista o velho problema filosófico da alma racional e irracional, e por outro lado transformaram sensivelmente as ideias antigas sobre o Inconsciente. A nova maneira de conceber o Inconsciente e o Consciente, a soma importante de observações que lhe servem de base, o método tanto quanto possível científico em que estas conclusões assentam, são férteis em consequências de ordem geral e de aplicações capitais em filosofia, em história, em sociologia e direito. Por outro lado a teoria do Inconsciente - Real Psíquico vem colocar o Consciente numa nova posição relativa ao Inconsciente, e ao Exterior Social e Cósmico.” (Salazar, *in* “Vida Contemporânea”, nº9, Jan. 1935)

Abel Salazar ultrapassa aqui o conceito de “inconsciente” que utilizara no Ensaio de Psicologia Filosófica” (1915), anteriormente ao seu contacto com a obra de Freud. Aí, o “inconsciente” era visto apenas como “esfera negativa da consciência”, uma mera consciência negativa, ou seja, todo o domínio psíquico subconsciente, sem as implicações psicanalíticas da teoria freudiana posteriormente adoptada. O “inconsciente” ganha agora uma importância fulcral para o estabelecimento e fundamentação de uma atitude crítica em relação ao “ponto de vista clássico” histórico e filosófico:

“Por um vício de perspectiva interior, o ponto de vista clássico tem dado, quer sob o ponto de vista filosófico, quer histórico e social, uma importância excessiva ao Consciente; assim criou-se um desequilíbrio e uma posição falsa no estudo de muitos problemas e no desenvolvimento de muitas teorias. O desdém habitual pelo Inconsciente, a forma incompleta ou viciada de compreensão desse Inconsciente criou uma visão da filosofia, da história e da sociologia baseada num Consciente hipertrofiado de que resulta um vício geral de perspectiva que necessita de ser rectificado.”(Salazar, *ibidem*).

²⁵ Não é clara a percepção de quais as obras, da autoria de Sigmund Freud (1856-1939), Abel Salazar terá lido, já que utiliza sobretudo os conceitos da primeira tópica anteriores aos anos vinte - inconsciente e consciente - fazendo pouco uso do conceito de *super-ego*, que tão fecundo seria utilizar nos estudos antropológicos e socio-culturais. De igual modo, não parece interessado em operacionalizar outros conceitos freudianos mais tardios, nem as teorias de alguns dos seus epígonos. Ainda assim, nas suas “Notas de Filosofia da Arte” (1931), viria a referir aspectos do pensamento de Karl Jung, tendo, de uma maneira geral, atribuído grande importância à teoria do “inconsciente colectivo”.

Estava assim assumido pelo cientista o essencial da “revolução” freudiana, no que esta trouxe de mais radicalmente inovador para o pensamento ocidental. Muito para além dos limites da sua dimensão psicológica, Abel Salazar soube interiorizar e aplicar as capacidades explicativas mais latas com que o conceito de “inconsciente” alterou a visão do homem e do mundo humano neste século.

No entanto, logo no plano psicológico, o cientista aponta-lhe limites relacionados com a questão da “irreduzibilidade” psicofísica:

“O moderno ponto de vista freudiano deve ser conjugado a meu ver com a condição limitante fundamental. O conceito freudiano sobre o consciente não é espacial; o Consciente, considerado como hipertonus, como condensação ou concentração energética do Inconsciente, não eliminou a condição limitante; transporta-a apenas do espacial para o dinâmico. Tal ponto de vista conduz-nos igualmente à irreduzibilidade de Tyndall, a qual, quando interpretada da forma por que o fizemos, constitui aquilo que se pode chamar a *condição limitante fundamental*. (Salazar, *ibidem*).

Considera esta inevitável “condição limitante” como um obstáculo epistemológico cientificamente intransponível para a Psicologia actual. A dualidade entre o psíquico e o físico remeteria para a persistência de uma concepção dualística entre o mundo interior e o mundo exterior, o subjectivo e o objectivo, em última instância, entre o espírito e a matéria. Ora, o inevitável deslizar metafísico, que daqui advinha, era o que o cientista mais queria combater. Mas também não lhe interessava uma perspectiva do homem reduzida à Fisiologia, pelo que se tornava necessário encontrar uma articulação entre os dois planos. Esta articulação, no seu entender, teria a sua mais fecunda aproximação científica com a Psicossomática.

As implicações epistemológicas especiais que a Teoria do Conhecimento e a Epistemologia Geral defendidas por Abel Salazar trazem para a área teórica da Psicologia científica e para as demais Ciências Humanas vêm dialecticamente ao encontro da sua perspectiva psicológica inicial, nomeadamente no que diz respeito à questão da “irreduzibilidade” psicofisiológica:

“... quanto mais a psicologia científica nos seus actuais ensaios se esforça, e utilmente, por se construir e definir, mais se define também a irreduzibilidade entre *realidade formal*, *realidade de consciência* e *realidade experimental*. A redução à unidade mental e sintética do objectivo e do subjectivo aparece-nos mais do que nunca impossível e a previsão de Tyndall surge cada vez mais nítida e forte, tão forte como quando ele a estabeleceu, agora confirmada e avigorada pelo progresso da ciência”. (Salazar, *in* “Vida Contemporânea”, nº 9, Jan. 1935).

Abel Salazar, ainda que imbuído de um exigente modelo de cientificidade, ou até por isso mesmo, não pretende nunca remeter a Psicologia científica para o exclusivo domínio dos factos objectivos. É que a realidade humana é bem mais complexa e rica na sua intrínseca subjectividade e o cientista pretende inclui-la no objecto que estabelece para a Psicologia científica. Assim, tenta encontrar construções teóricas que, mantendo uma base de investigação objectiva, comportem também todo o domínio dos factos subjectivos, ainda que, de algum modo, objectivados. É esta a pretensão da Psicossomática, mais concretamente, da biotipologia Kretschmeriana.

“A Psico-Somática representa, no movimento da psicologia científica moderna, um passo capital no sentido de dar ao psiquismo um condicionamento somático.

Elaborando e correlacionando um vasto material biológico - dados de ordem somática, endocrínica, elementos clínicos, psiquiátricos e outros - a psico-somática estabelece assim uma síntese em que o psiquismo, o intelecto, o carácter e o temperamento são integrados como função condicionada pelo sôma.

São várias as Escolas modernas que trabalham neste sentido, sendo a de Kretschmer aquela que, a meu ver, estabelece uma visão mais ampla do assunto, pelo equilíbrio em que integra os elementos somáticos, psíquicos e endocrínicos, sem se desviar no sentido das interpretações unilaterais.” (Salazar, *in* “O Diabo”, 26-4-1926).

Abel Salazar encontra na Biotipologia de Kretschmer uma solução teórica que permite lidar com o dualismo estrutural do homem, já que estabelece relações constantes, tipológicas, entre fenómenos orgânicos e fenómenos psíquicos, as quais pretendem ser uma explicação tão objectiva quanto possível para estes. Tal como acontecia com Abel Salazar nos seus estudos de Medicina, também o psicólogo alemão partira de um objecto de investigação especial - as doenças mentais - para depois alargar as suas conclusões à generalidade dos seres humanos “normais”. A perspectiva kretschmeriana do homem e a explicação do seu comportamento em função da sua estrutura física total, e não apenas da morfologia e funcionamento do seu cérebro, como propunha anteriormente a Frenologia de Gall, parece alargar significativamente o campo de estudo da Psicologia. Não se reduz, assim, a explicação psicológica a um campo meramente orgânico, nem a um campo meramente psicológico - como fizeram outras escolas de Caracteriologia da época. No entanto, esta abordagem psicossomática que Abel Salazar adopta sem reservas, manifesta uma discutível ligação ao senso comum, o que a transforma numa visão superficialmente operativa, mas um tanto redutora e de uma relativa falta de rigor científico, resultante das suas generalizações precipitadas e da sua atitude de silenciamento das variáveis externas determinantes no homem.

No entanto, o posicionamento epistemológico de Abel Salazar, de raiz positivista no seu empirismo, que hoje se poderia ler como Popperiano, permite-lhe esta adesão que é, talvez, demasiado simplista. É o próprio cientista que defende este ponto de vista algo discutível:

“... as observações positivas, facilmente controláveis, sustentam solidamente o edifício teórico. Correlações somáticas de tipo arquitectónico, susceptíveis de medida, dados somáticos de ordem variada, como a geografia pilosa, dados endocrinológicos de importância fundamental constituem um dossier positivo que alimenta a teorização. E estes dados qualquer pessoa os pode manejar, utilizar e ampliar com observações pessoais onde o coeficiente de erro subjectivo é o mesmo que em qualquer outro trabalho positivo de biologia; assim as bases científicas destas teorias são particularmente seguras.” (Salazar, *in* “Pensamento”, nº79, Out. 1936).

Adopta a classificação dos tipos humanos proposta por Kretschmer que, baseado na observação e determinação de valores antropométricos médios, estabelece dois tipos humanos limite - o dos leptóssomos e o dos pícnicos, e um intermédio, o dos atléticos - através dos quais explica não só as tendências patológicas, mas também os parâmetros da “normalidade” dos diferentes psiquismos e comportamentos humanos. Daí, Abel Salazar irá extrapolar do individual para o social, da Psicologia para a História.

“Assim, condicionada por elementos biológicos, os biotipos, a massa da humanidade divide-se em duas grandes classes de mentalidades e temperamentos: a <<ciclotímica>> e a <<shizotímica>>.

Cada uma destas classes imprime o seu carácter na sua actuação e nas suas realizações, sejam de que ordem forem. Cada indivíduo actua em função do seu biotipo, por ele condicionado, quer esta actuação seja a da vida vulgar, a da vida política ou social. por seu turno, a produção literária, artística, filosófica ou religiosa é igualmente <<condicionada pelo biotipo>>. (Salazar, *in* “O Diabo”, 26-4-1936)

Deste modo, ao tipo dos leptóssomos, de constituição alta e esguia e tendências esquizóides, esquizofrénicas no seu limite patológico, corresponderia um carácter com qualidades de timidez, inadequação ao meio, fuga ao real, e grande capacidade reflexiva. Em termos mentais, estariam relacionadas com este tipo as tendências para o subjectivismo, o misticismo, o formalismo, o idealismo utópico, o sectarismo. Ao tipo oposto dos pícnicos, de constituição larga e pesada e tendências ciclóides, maníaco-depressivas ou cíclicas no extremo patológico, corresponderia um carácter com qualidades de realismo, materialismo, adaptação ao meio, conformismo, pouca capacidade reflexiva em detrimento da afectividade predominante. Em termos mentais e teóricos, apareceriam aqui configuradas as tendências para o objectivismo, a tolerância e transigência, o positivismo social e político.

Todos os homens, sem qualquer excepção, se poderiam assim explicar através destas categorias gerais:

“E convem notar ainda que, nas classes biológicas ciclotímica ou shizotímica, podemos encontrar todos os graus de mentalidade e carácter, desde os mais obtusos até aos superiores, e que assim os termos - ciclotímico, esquizotímico - tanto se aplicam a uma mentalidade banal, como ao talento e ao génio. São designações biológicas e não graduações de hierarquia mental, pejorativas ou laudatórias. O homem de génio pode pertencer indiferentemente a qualquer das classes, como igualmente o homem banal. (Salazar, *ibidem*).

A dicotomia biotípica de base biológica endógena condicionaria, portanto, de forma inevitável, todos os sectores da vida e do pensamento humano, quer numa perspectiva individual, quer social:

“A mentalidade shizoide e cicloide, com efeito, manifesta-se na filosofia, nas artes, na literatura e em toda a vida social; há uma poesia ciclotímica, como há uma poesia shizotímica; e há uma filosofia cicloide, como igualmente uma filosofia shizoide. o que significa que a Arte, a Poesia e a Filosofia, como modalidades, são condicionadas rigorosamente pelas classes biológicas.

O pensamento shemático integral do homem resulta pois da síntese do Pensamento shizo e ciclotímico; e este Pensamento integral é função do complexo (cérebro - hormonas - sôma): não reside pois numa classe biológica, mas resulta do conflito destas classes. É um resultado bio-histórico e encontra a sua maior aproximação concreta nos tipos de pensadores ciclo-shizotímicos.

O Homem pensa com o seu *corpo inteiro*, e o *corpo inteiro* da Humanidade é um complexo pícnico-leptosómico, a que corresponde uma síntese ciclo-shizotímica. Daí, através dos tempos, um desenvolvimento intelectual em constante zigue-zague, entre os polos shizotímico e ciclotímico. Este zigue zague tem momentos agúdos nas épocas de crise, atingindo então os cumes da mística, por acentuação da modalidade autística da shizoidia na mentalidade colectiva.” (Salazar, *in* “O Trabalho”, 30-4-1936).

Aparece já aqui claramente apontada a explicação psicossomática para os fenômenos históricos, nomeadamente a justificação psicológica para as épocas de crise, assunto sobre o qual Abel Salazar se irá longamente debruçar, sobretudo na análise do tempo histórico da sua contemporaneidade.

E o cientista, numa perspectiva optimista e pragmática do conhecimento científico, considera que, quer em termos históricos e colectivos, quer em termos morais e psicológicos, o controlo teórico do condicionalismo psicossomático e a possibilidade de previsão que lhe seria inerente permitiriam alguma intervenção prática nas sociedades e no comportamento do homem individual:

“... não podemos suprimir êsse condicionalismo, pois que ele é necessário á vida, mas devemos limitá-lo nas suas consequências, pela *consciencialização* progressiva dos seus processos bio-mecanoides. o ideal seria que o homem soubesse domar e utilizar essas forças em benefício da humanidade, em vez de as deixar actuar às cegas em seu malefício; mas se o não puder desde já fazer, que as saiba pelo menos limitar em seus efeitos nocivos.” (Salazar, *in* “O Trabalho”, 30-4-1936).

“... é manifesto que a psico-somática, dando ao homem uma mais justa consciência de si próprio, e um mais perfeito conhecimento da sua própria mecânica, é um elemento de grande valor moral e social, fértil em resultados de tóda a ordem” (Salazar, *in* “O Diabo”, 19-7-1936).

Mas nem este optimismo lhe permite deixar de tirar da Psicossomática uma consequência moral inevitável, de fulcral importância para a equação do horizonte ético da humanidade - a negação da liberdade.

A predeterminação inelutável a que todo o ser humano estaria sujeito em termos biológicos e mentais, resultado de uma conjunção de factores anatomo-fisiológicos - cerebrais e endócrinos, combinados com a determinação psicológica pelo Inconsciente - o Eu como resultante do conflito entre *Id* e *Super-ego*, condicionariam uma limitação ética essencial, de que a psicossomática daria o enquadramento de síntese. No entanto, a força da Ciência poderia, pela sua racionalidade consciente e objectiva, ajudar o homem contra a “força das coisas”, quando cientificamente enquadrada, e permitir-lhe, até certo ponto, tomar as rédeas do seu próprio destino, individual e colectivo:

“Com a psico-somática o homem perde pois mais uma fracção da sua miragem de livre arbítrio, e entra uma vez mais no mecanismo geral das forças bio-mecânicas. Desta forma a reacção natural, eterna, do Ideal contra o Real, do Subjectivismo contra o Objectivismo, fará acentuar no homem a sua reacção contra a força das coisas, neste caso representada pela Ciência: - e assim somos conduzidos de novo ao conflito do homem contra o seu destino histórico, em que tenho insistido. (...)

Notemos que o super-contrôle da razão e da auto-observação pode tornar o homem por assim dizer superior e exterior ao seu bio-tipo; mas isso apenas trará como consequência a faculdade de observar êsse bio-tipo em acção, como se fôsse um mecanismo independente da consciência que o observa, mas de nenhuma forma sobrepor-se a essa actuação, que terá de ser assim determinada. O homem, em suma, pode ver-se actuar, segundo uma determinação fixa, sem poder intervir nessa determinação.” (Salazar, *in* “O Diabo”, 19-7-1936).

Nesta perspectiva, a acção de cada indivíduo estaria sempre previamente condicionada pelo biótipo respectivo, em que se enquadraria o seu organismo, o seu temperamento e a sua personalidade, estando esta determinação primordial associada ainda à determinação dos factores ambientais. Abel Salazar corrobora aqui, através da Biotipologia, a sua concepção determinista e mecanicista do homem que, com diferentes fundamentos defendera já no “Ensaio de Psicologia Filosófica” (1915).

A Psicossomática, ao “resolver” o problema da relação entre o corpo e a mente, reduz o homem, na superior expressão prática da sua racionalidade, ou seja, na sua vontade, ao resultado de uma mera função cerebral e hormonal, pondo assim em causa a possibilidade de qualquer autonomia ética do sujeito. O livre arbítrio não tem lugar num ser totalmente condicionado por factores endógenos formais, virtualmente inatos, cuja actualização depende de inevitáveis estímulos externos. A variação destes é que pode, sem alterar as características gerais de cada biótipo, produzir diferentes comportamentos, por vezes de sinais opostos, do ponto de vista psicológico e moral.

“A Psico-somática coloca o homem diante de si próprio, como diante de um espelho onde a sua imagem se reflecte: põe-no em função de si próprio.

Nesta posição a sua reacção será diferente conforme o tipo psico-somático que considerarmos. O ciclotímico conformar-se-á, encolherá os ombros. e passará à frente, utilizando o que daí possa derivar que lhe seja útil, isto é, conhecer-se a si próprio. O esquizotímico reagirá àasperamente, tanto mais àasperamente quanto mais acentuado fôr o seu autismo. Defender-se-á numa irritação contida, e depois passará sobre a questão com a hipertrofia característica do seu subjectivismo.” (Salazar, *in* “O Diabo”, 19-7-1936).

Não existiria, portanto, em qualquer das manifestações axiológicas da acção humana, uma escolha livre dos valores orientadores de tal acção. Este fenómeno verificar-se-ia inelutavelmente, quer no plano individual, quer colectivo, sempre que ao homem se pusesse a necessidade de agir em função de um “dever ser” ideal, forçosamente bipolar, hierarquizado e, talvez, relativo. Toda a prática humana, concretizada em função de valores opostos, conceitos limite de aproximação tendencial, estaria sujeita a um conflito permanente: o dos valores ou paradigmas para a acção e o dos respectivos biótipos que temperamentalmente seriam levados a criá-los e a pô-los em acto. A hegemonia conjuntural, ou a percentagem relativa de um dos biótipos, levaria à dominância de uns modelos sobre os outros, num conflito insanável, porque biologicamente determinado.

Este fenómeno, de explicação psicossomática, alargar-se-ia a todas as áreas do pensamento e da cultura, a todas as práticas e realizações da humanidade. Para além da Moral, estender-se-ia também ao domínio da Religião, do Direito, da Estética e da Política. Em todas estas áreas se assistiria a uma contínua luta e à constante manifestação de um antagonismo de tendências.

A Arte, como a Religião²⁶ - que corresponderiam a necessidades inevitáveis do espírito humano - compreender-se-iam através do mesmo modelo explicativo. Ambas teriam o mesmo tipo de raízes, de carácter endógeno. Ambas resultariam, na diversidade

²⁶ “Toda a História das Religiões é uma história catrastrófica, uma estúpida sangria, o cristianismo incluído. Isto é devido a que o desenvolvimento integral das potencialidades das classes biológicas ciclotímica e shizotímica conduz a este resultado; e que o desenvolvimento integral do autismo shizoide tem como resultado fatal o embate fanático das Místicas.” (Salazar, *in* “O Trabalho”, 30-4-1936).

que assumiam ao longo da sua respectiva sucessão histórica, e do eterno conflito entre as mentalidades ciclotímica e esquizotímica, nos seus cíclicos movimentos de afirmação e hegemonia.

Na Arte, as diferentes tendências estéticas dominantes suceder-se-iam e degladiar-se-iam de acordo com a predominância dos tipos morfológicos. A História da Arte seria também a história de um conflito de biótipos, cuja responsabilidade na determinação dos diversos estilos e escolas estaria à quem do factor individual, ou mesmo do factor cultural - super-estrutural - de carácter histórico:

“A obra de arte é directamente função do biotipo, e, indirectamente, do meio colectivo. O biotipo é independente da acção histórica e do colectivo; não se funde no homem massa; êste é apenas um símbolo.

O biotipo, por outras palavras, não é uma determinação da história, não é função dela, a não ser pela superestrutura que ela cria nêle.

Sendo assim, e sendo, por outro lado, função do biotipo, a obra de arte é, até certo ponto, dependente do biotipo e independente da História. É dependente da História apenas porque a superestrutura se forma nos biotipos; (...)

Numa obra de arte há pois dois elementos: o elemento caracteriológico, que é função do biotipo, e o elemento, chamemos-lhe histórico, que é função da colectividade e da história. (...)

Os biotipos são os mesmos em todos os tempos e em tôdas as Escolas; o seu sinete aparece, em qualquer Escola, na obra de arte. Qualquer que seja a escola considerada, nela podemos encontrar a obra esquizóide, ciclóide, etc. O elemento histórico é pois expresso pelas características de Escola; o elemento individual pelas características caracteriológicas. A obra de arte é social como obra de Escola, caracteriológica como função de biotipo.” (Salazar, 1940: 167,168).

A abordagem que o cientista faz do processo criativo da obra de arte privilegia sempre o vector individual em relação à condicionante social e, em cada criador, acentua acima de tudo, os factores internos; mais do que uma interpretação psicanalítica, a que nesta área não parece, curiosamente, dar a importância que seria de esperar²⁷, o que o cientista propõe é, sobretudo, uma explicação caracteriológica de raiz Kretschmeriana.²⁸ Isto não significa, é claro, que Abel Salazar não tivesse em conta, na determinação dos paradigmas estéticos dominantes nas diferentes épocas, toda a super-estrutura histórica em que o artista socialmente se situava. No entanto, e em coerência com o modelo teórico da sua Teoria da História, considerou sempre existir uma prioridade efectiva dos factores de natureza biológica e psicológica - inconsciente e psicossomática - sobre os factores infra e super-estruturais condicionantes do processo estético.

²⁷ Admite, no entanto, que a doutrina de Jung era um contributo indispensável para a análise do fenómeno da Arte, nomeadamente a sua consideração de duas grandes direcções do mecanismo psíquico - extroversão e introversão - que Abel Salazar faz corresponder às formas ciclóide e esquizóide da Arte, as quais, segundo aquele psicólogo, explicariam “... as distinções históricas entre nominalismo e realismo, idealismo e realismo, ingenuismo e sentimentalismo, Apolíneo e Dionísio, racionalismo e empirismo.” (Salazar, “Notas de Filosofia da Arte”, 1931: 41).

²⁸ No domínio artístico, Abel Salazar não chegou a aplicar sistematicamente este modelo explicativo às Artes Plásticas, tendo feito, no entanto, no que diz respeito à literatura, um estudo caracteriológico da obra de Antero, Eça e Camilo, bem assim como de Cervantes, Schiller, Novalis, etc.. (“Antero sob o ponto de vista caracteriológico”, *in* “Pensamento”, nº5, Set. 1936; “Cervantes e a Psico-Somática”, *in* “A Voz da Justiça”, 12-9-1936; “Notas de <<Caracteriologia>> Literária”, *in* “A Voz da Justiça”, 30-5-1936).

“Seja porém como fôr, não poderemos compreender a integração do biotipo na história senão admitindo que, em cada homem, acima do biotipo se cria uma super-estrutura mental de carácter histórico. Em cada sistema histórico se forma uma mentalidade intersubjectiva, que não pode ser compreendida sem a formação de super-estruturas mentais cuja arquitectura geral é comum a todos os elementos ou indivíduos do sistema. Esta super-estrutura, conjugada com as super-estruturas oriundas do inconsciente, devem ser integradas no chamado Super-Ego de Freud.” (Salazar, “Notas sobre Filosofia da Arte”, 1931: 47,48):

Mas é sobretudo numa interpretação de tipo psicossomático que vai radicar a sua explicação científica para a origem dos conceitos estéticos e para a criação artística, quer entendidas numa perspectiva individual, quer colectiva - os conflitos entre estilos e escolas artísticos resultaria sempre do confronto entre os biótipos emergentes e as super-estruturas pre-existentes, que teriam concretizado e fixado socialmente a dominância biotípica anterior. Portanto, as sucessivas sensibilidades estéticas - a alternância “clássica” e “barroca”, racional e irracional - acompanharia ciclicamente o próprio devir das civilizações, dentro de uma mesma analogia vital de crescimento, auge, declínio e transformação. A decadência ou inovação em Arte não seriam mais do que epifenómenos civilizacionais, sem comportarem progresso; estes seriam simplesmente uma mera transformação de modelos que acompanhavam a respectiva substituição de domínio entre os biótipos.

“Como se sabe, a arte descreve dentro de cada Sistema histórico uma curva particular que é análoga à do Sistema em que está integrada. Essa curva apresenta igualmente três períodos que correspondem aos períodos análogos da curva geral do Sistema.

O mesmo sucede com as curvas da literatura, da filosofia, da religião, etc. Simplesmente estas curvas não se justapõem por uma forma completa, havendo entre elas um certo <<décalage>>. Notemos ainda que a isto faz excepção a curva de totalização da experiência, a qual, pela natureza própria das coisas, é sempre ascendente e se afasta das outras curvas ...” (Salazar, 1940:150)

Assim, só a construção teórica realizada pela Ciência escaparia à inevitável sequência entre “sistemas”. Na Arte, a um “período de expansão e irradiação” - período áureo - de uma determinada tendência, seguir-se-ia, por desgaste de homens e energias, ou infiltração de elementos externos, uma “reação periférica contrária” - período de desagregação ou decadência - que viria a ser superado por um terceiro período de articulação dos dois “sistemas” anteriores. A Arte própria de um determinado “sistema”, seria sempre o resultado da desagregação da Arte relativa ao “sistema” anterior, de cuja decomposição resultariam as raízes das novas fórmulas artísticas.

Abel Salazar, ainda que minimizasse sempre os factores sociais em detrimento dos factores temperamentais, na compreensão do fenómeno artístico, nunca dissociou o homem da sociedade - quer em termos culturais conscientes, quer, sobretudo, em termos psicossomáticos inconscientes. Em última instância, entendia a obra de arte como um fenómeno vital, ao mesmo tempo individual e colectivo:

“A arte não é pois *individual* ou *colectiva*, mas sim *individual* e *colectiva*. Em cada obra de arte estão representados sempre os elementos individual e colectivo: a proporção em que nela se manifestam estes dois elementos contribue para definir em parte, sob certos pontos de vista, uma obra de arte. Assim é muito mais fácil de descobrir o elemento

<<indivíduo>> em Rafael ou Vinci, do que nas estátuas de uma catedral gótica; no entanto os dois elementos coexistem em qualquer destas obras.” (Salazar, 1940: 175).

Nesta perspectiva, Abel Salazar nunca se interessou pela polémica, muito discutida nos meios intelectuais dos anos trinta, à cerca da “arte pela arte” ou da “arte social”. Se, por um lado, não reconhece para a criação artística um objectivo extrínseco ao próprio acto de criar, enfeitando qualquer *engagement* político do processo criativo - não admite a obra de arte como uma “encomenda” ideológica - por outro lado, não considera essa criação como um processo formal, socialmente autista; e a sua própria prática enquanto criador parece ter sido, sobretudo em alguns dos seus conteúdos manifestos, um exemplo coerente da sua sensibilidade social.

Não haveria, portanto, uma “arte subjectiva”, independente e diferente de uma “arte social”. A finalidade da obra de arte estaria, assim, imanente ao próprio impulso vital da criação, sendo este naturalmente determinado por uma multiplicidade de factores, endógenos e exógenos:

“Com efeito, tãda a arte é humana, e social, e temperamental, temporal, espacial, colectiva, individual, etc., etc., conforme o elemento tectónico do conceito que pomos em foco e evidência e a que queiramos conferir a hegemonia. (...)

Não se faz arte por decreto nazi, fascista ou comunista, como não se conseguiu outrora fazer arte por decreto católico; não se pode fazer arte por decreto <<humanitário>>, pois uma tal arte não seria então senão uma série de <<ilustrações>> feitas sôbre os temas decretados: - era uma <<ilustração>>, seja ela qual fôr, pode ser feita com arte ou sem arte.(...)

Sem dúvida a arte tem de ser o exponencial da vida integral das épocas históricas e, como tal, é humana e social, porque o é então como consequência da própria natureza dos factos; tudo, porém, se inverte e descamba no paradoxo se se procura transformar o resultado de fenómenos naturais numa finalidade indicada dogmáticamente *a priori*. (...)

Tãda a arte é pela arte, e tãda a arte é humana; depende isso do sentido que se queira ligar a tais frases as quais, só por si, nada significam. (Salazar, “O que é a Arte”, 1940: 154, 155).

O conceito estético, expresso pela obra de arte, e cuja arquitectura o cientista vai analisar no contexto do que pretende ser uma “Estética científica”²⁹, resultaria de uma articulação dinâmica de dois tipos de componentes indissociáveis e reciprocamente irreduzíveis: elementos intuitivos, dependentes de factores internos - biológicos e psicológicos - e uma super-estrutura lógica. O conceito estético, que explicaria a obra de arte, seria assim, Kanteanamente *a priori*:

²⁹ A intensa e precoce prática artística desenvolvida pelo cientista (participou no I Salão dos Modernistas, no Porto, no mesmo ano em que escreveu o “Ensaio de Psicologia Filosófica - 1915, com a idade de 26 anos, e realizou uma grande quantidade de exposições individuais e colectivas, até 1940), só veio a ser acompanhada de uma reflexão sobre as questões da Estética, da História e das Teorias da Arte, a partir do início da década de trinta. Desde que, em 1932/33, leccionou um curso de Filosofia da Arte na Faculdade de Ciências do Porto - antecipado pela redacção do ensaio “Notas de Filosofia da Arte” (1931), nunca mais deixa de se dedicar ao estudo das leis subjacentes e condicionantes da actividade estética. Utiliza o método histórico positivista para explicar os fenómenos artísticos, em análises pontuais incluídas nos seus diversos livros de viagens, em artigos dispersos e no seu ensaio de 1940 - “O que é a Arte?”. Depois do seu contacto com as teorias neo-positivistas, nomeadamente com a obra de Pius Servien “Le langage des Sciences” (1938), reflecte sobre a possibilidade de constituição de uma “Estética científica” que o conduz a um estudo descritivo da História da Arte, associado a uma explicação da génese e desenvolvimento dos diversos fenómenos artísticos.

“O artista encontra-se em face da natureza com a “forma”, determinada *a priori*, da sua mentalidade criadora e do seu conceito estético, vazios de matéria: o estudo e análise da natureza fornecem os elementos que preenchem esta forma e lhe permitem a objectivação. Os elementos de objectivação, só por si, nada poderiam significar sem a existência *a priori* de uma “forma” criadora e esta, só por si, sem os materiais extraídos da natureza, ficaria embrionária e infecunda. Há pois um acto que se diria de assimilação, seguido de fecundação, uma reacção singular que permite à “forma” criadora desenvolver o seu poder”. (Salazar, “Notas sobre Filosofia da Arte”, 1931: 63).

Do tipo de relação estabelecida entre os elementos intuitivos do conceito estético - a “forma” e a “emoção” - resultaria a síntese criativa constitutiva de cada objecto estético; e este triplo fenómeno - “emoção”, “forma”, “relação” - definiria os diferentes conceitos estéticos e explicaria os diferentes movimentos e géneros artísticos:

“Não há, com efeito, Arte sem Forma (mesmo que esta seja interior, mental), e sem que a Emoção seja afectada. (...)

O Romantismo, o Academismo, o Dramatismo, o Tragicismo, o Patético, o Heróico, o Lirismo, o Estilismo, etc., etc., são outras variantes nas relações de E (emoção) e de F (forma), que poderiam ser concretizadas e exemplificadas abundantemente com tóda a história da arte.

Nesta relação (E - F) está o âmago da questão. A tóda a forma corresponde uma carga emotiva, e a tóda a emoção uma forma: não há forma sem emoção, nem emoção sem forma.” (Salazar, “Sôbre o conceito de Arte”, *in* “O Diabo”, 4-3-1939).

A constante e complexa interacção entre “forma” e “emoção” - de cuja síntese resultaria a obra de arte - ainda que apreendida pelo espectador, seria de impossível explicitação, do que resultaria a impossibilidade de uma abordagem crítica que penetrasse na essência dessa síntese e que permitisse definir a própria arte:

“De resto, a interferência entre Forma e Emoção é constante e atinge tais graus de complexidade que, nas formas mais elevadas de arte se torna em absoluto inextricável. (...)

Seja como fôr, nesta relação (Forma - Emoção) apreendemos com nitidez a síntese da Forma e da Emoção, o que não significa que possamos explicitar uma tal síntese: no próprio momento mental em que a síntese se opera sentimos que estamos no âmago do problema e que, ao mesmo tempo, explicitá-lo é impossível.

Notemos apenas que tal síntese se não produz por fusão do elemento Forma e do elemento Emoção, mas sim por interferência complexa destes elementos, os quais logo após a síntese momentânea, podemos facilmente separar um do outro, quando os consideramos em si próprios.

Isto mostra-nos, ao mesmo tempo, a razão porque a crítica da arte penetra com grande dificuldade no âmago da obra de arte, para além de um certo campo.” (Salazar, 1940:70,71).

A obra de arte, concretizando essa “relação” entre “forma” e “emoção” numa “composição” lógica - o símbolo geral das relações possíveis, objectivado em cânones - e num “ritmo” individual e personalizado, resultaria, não só dessa “relação”, mas também da sua articulação com uma multiplicidade de outros factores: o tempo, o espaço, a economia, a sociedade, o temperamento individual, etc.:

“Mas o fenómeno *arte*, não é isolado. temos por isso de o integrar no seu complexo. Com efeito, tal fenómeno exige o Indivíduo, a Colectividade, e o Tempo.

Pelo Indivíduo, e pela sua Superestrutura, a Emoção, além de individual, torna-se Colectiva, e aparece-nos em função do Tempo. (Salazar, “Sôbre o conceito de Arte”, in “O Diabo”, 4-3-1939).

Cada obra de arte, ainda que tendo sempre como ponto de partida a própria Natureza, que lhe emprestaria, como é óbvio, os respectivos “elementos orquestrais” de expressão - a linha, a côr, a luz, a qualidade, a perspectiva, o movimento, o claro-escuro, etc. - realizaria uma síntese original e individual, de carácter mais emocional do que racional, entre uma componente exterior e uma componente interior.

A “composição”, ao articular os diferentes “elementos orquestrais” com o elemento criador proveniente da imaginação pura do artista, seria o fulcro de toda a obra de arte:

“Por esta forma, a natureza não representa na génese duma obra plástica senão um elemento acessório e contingente. (...) A composição, que é o elemento fundamental, sintético, de toda a obra de arte, é na obra pictórica, como nas outras, um factor inteiramente independente da natureza e apenas em relação com os factores psíquicos que geram, *a priori*, o conceito estético. (...)

Assim, a obra de arte, em vez de um trecho da natureza visto através de um temperamento, é antes, uma das formas de linguagem humana, servindo para exprimir, em fórmulas tangíveis, conceitos abstractos, criações do espírito individual e colectivo. “ (Salazar, “Notas sobre Filosofia da Arte”, 1931: 53).

Oscilando entre dois limites opostos - o idealismo e o realismo - o processo estético desenrolar-se-ia através das épocas históricas, assumindo momentos, ora classizantes e racionais, ora individualistas, regionalistas ou nacionalistas, de carácter romântico ou naturalista. Em consequente coerência com o seu espírito científico realista e positivo, e com a sua aguda consciência social, Abel Salazar exprimiou-se na Arte com a sensibilidade plástica de um impressionista e a sensibilidade social de um neo-realista, apesar de não ter assumido teóricamente estas posições.

O fenómeno da Arte, que em última instância remeteria para uma dimensão emocional e metafísica, seria, no entanto, susceptível de uma abordagem racional e rigorosa. Abel Salazar admite a constituição de uma Filosofia “científica” da Arte que, em relação à explicação de qualquer fenómeno artístico, considerasse a interacção de uma múltipla ordem de factores: desde os elementos cerebrais *a priori*, na sua relação com os “factores ancestrais” e históricos, à correlação de todos eles com o respectivo conceito estético, considerado este na sua perspectiva epocal, individual, ou de escola; finalmente deveria ser tomada em conta uma lei geral que regulamentaria os próprios conceitos estéticos, na sua evolução através da História.

De todo o modo, tal análise, ainda que cientificamente operativa, seria sempre omissa em relação ao aspecto fundamental do processo estético, à própria essência intangível da Arte.

Em conformidade com a sua adesão às teorias estéticas neo-positivistas, na sua defesa do carácter indizível, ou não “tradutível”, da linguagem artística, por contra-posição ao carácter objectivo, lógica e experimentalmente universalizável do discurso científico, Abel Salazar considerou assim a essência da Arte inexplicável. A Arte, tal como a Religião, teriam como principal conteúdo o “mistério”:

“O Mistério é assim por natureza, aquilo *que não pode ser conhecido*; não por qualquer limitação lógica ou metafísica, mas por uma causa imaginária de natureza essencialmente emotiva. O Mistério é paradoxal; inquieta e encanta, hipnotiza; é temido, perturba e fascina: - está polarizado, em suma, numa carga emotiva. Impossível, como dissemos, defini-lo precisamente porque essa definição seria afinal só possível pelo acto mesmo da emoção.

Esta diferenciação afigura-se-nos capital, e isto pela razão seguinte: - o Desconhecido é o campo próprio da Ciência; o Mistério é o campo próprio da Arte, da Religião e da Metafísica.” (Salazar, 1940:184).

Mas enquanto a Religião tendia a ocultar esse “mistério” através dos seus dogmas e rituais, e a Metafísica igualmente o iludia com as suas inválidas construções tautológicas, a Arte interpretava-o superiormente:

“A Arte é a forma mais subtil de utilização do mistério; a Religião e a metafísica, cada uma pela sua maneira, são menos hábeis e menos perfeitas nesta utilização.

A Religião com efeito, nas suas formas históricas, tem cometido sempre o erro capital de procurar, a um tempo, explorar e definir o mistério: erro que é uma consequência necessária da própria Religião, como tal. (...)

A Metafísica está ante o Mistério numa situação paradoxal; e isto porque ela tem feito, através da História, uma confusão inconsciente, tenaz, incorrigível, de mistério com Desconhecido. Ela trata o desconhecido como um mistério, e este como um desconhecido. Impossível fazer-lhe ver a confusão; impossível retirá-la deste paradoxo; a sua tenacidade em persistir nêle é verdadeiramente singular, um dos fenómenos mais estranhos do espírito humano.

A Arte, pelo contrário, utiliza o Mistério segundo a natureza própria dêle e das coisas: por uma forma subtil, fugidia, inexplicável.(...)

O Mistério é o verdadeiro conteúdo da arte, cuja forma exterior é aquilo que vemos, cuja essência é o que não vemos: e em volta de toda a verdadeira obra de arte paira essa auréola invisível que a deifica, sem a qual ela não é mais do que uma forma vazia de conteúdo.” (Salazar, 1940: 184, 185, 187).

E a superioridade da Arte manifestava-se em relação à própria Ciência, que era incapaz de esgotar completamente, de forma analítica e objectiva, a sua essência e a daquele “mistério” que ela configurava:

“É ainda à Arte nas suas múltiplas modalidades que compete dar-nos a expressão profunda da vida, o sentimento dela, moral, estético, sensual ou espiritual; cabe-lhe o Mistério, como Mistério: - e só a ela é permitido, sem absurdo lógico, povoar o Mistério de Fantasias e caprichos, ou dar-nos dêle a expressão fecunda e emotiva. definir o Mistério - na sua mais ampla significação, cósmica e humana - em fórmulas sugestivas, poéticas, plásticas, musicais; dar-nos a expressão das reacções emotivas do *homem-mistério* ante o *mundo-mistério*, eis o campo da poesia, que é assim, pela própria natureza das coisas, o oposto da Ciência. Porque, sob o ponto de vista lógico, um mistério que se define, seja qual for a forma dessa definição, é um absurdo e uma contradição. (...)

Assim a Arte tem sobre o homem um poder incomparavelmente superior ao da Ciência: toda a gente o sabe. “ (Salazar, “Mal entendido”, in “O Trabalho”, 4-5-1936).

Os domínios da Ciência - o “desconhecido” - e da Arte - o “mistério” - seriam heterogêneos e irreduzíveis, tendo apenas em comum o processo psicológico da respectiva “síntese” entre a “forma” ou a “razão” e a “emoção”. Seriam, assim, ao

mesmo tempo independentes e conexas; teriam uma independência lógica e uma conexão psicológica. E afirma que também a Ciência possuiria uma inevitável carga emotiva, uma “mística”, que a levaria, ora a uma entusiasmada e curiosa admiração pelo Universo - “mística positiva” - ora a posições anti-científicas, tendencialmente metafísicas ou religiosas - “mística negativa”:

“A carga emotiva da Ciência (...) pode ser positiva ou negativa; há uma Mística positiva e uma Mística negativa da Ciência.

Por Místicas positivas da Ciência entendemos as cargas emotivas que se manifestam de diferentes formas pelo entusiasmo admirativo ante o Universo por ela revelado; entusiasmo êsse que toma, ora a forma lírica, ora a forma patética, romântica ou religiosa: isto é, as várias formas de emoção definida, e em variados graus de definição.

Por Místicas negativas entendemos as cargas negativas, isto é, as reacções pessimistas, ou então as reacções vulgares das místicas, no sentido do combate á Ciência. (...) Pode mesmo dizer-se que o mundo actual, em sua crise, está em reacção mística contra a Ciência. Esta reacção mística apresenta inúmeros aspectos; doutrinas racistas, filosóficas, anti-racionalistas, animistas; idealismo, espiritualismo, espiritismo, místicas religiosas, teísmos variados, etc.” (Salazar, 1940: 191).

Por outro lado, na Arte caberia potencialmente toda a Metafísica, deste modo legitimada, não enquanto prática teórica de conhecimento, mas quando prática artística objectivada:

“... ela contém realmente em si, tudo o que o homem possui de ambição e de potencialidade metafísicas; esta potencialidade actualiza-se nas Artes por uma forma particular, que não é a Metafísica histórica, mas, pelo contrário, a sua própria forma.

O erro histórico da Metafísica consiste em supor que o seu campo é racional, quando êsse campo é emotivo. (...)

O homem é, por natureza, metafísico; automaticamente, a Metafísica resulta de todos os seus movimentos vitais; e esta tendência tem a sua expressão natural e própria no fenómeno emocional, e portanto nas Artes. (Salazar, 1940: 201).

No que diz respeito aos fenómenos políticos, Abel Salazar aplica a mesma teoria explicativa de raiz psicológica que generalizadamente utilizou para enquadrar todas as outras áreas da acção humana:

“Na vida política, mais circunscrita, a actuação esquizotímica e ciclotímica é ainda mais fácil de observar e de seguir. Notemos que no conflito esquizotímico-ciclotímico entram evidentemente acções exógenas (educação, correntes de ideias, sugestões emotivas, etc.) que se exercem quer sobre os ciclotímicos, quer sobre os esquizotímicos. E ainda o grande peso da massa amorfa, os elementos indecisos cruzados, que se movem pesadamente ao sabor do dinamismo social. Esquerdas e direitas, nos extremos, são esquizotímicas, o centro é em geral ciclotímico, combinado com a massa dos elementos amorfos.

A tendência aristocratizante, oligarquizante, por exemplo, é nitidamente esquizotímica, enquanto a democratizante é acentuadamente ciclotímica. (...)

Para exemplificar com dados actuais, o fascismo e o nazismo são grandes movimentos esquizotímicos perfeitamente definidos, enquanto o movimento contrário, anti-fascista, é de carácter nitidamente ciclotímico.” (Salazar, *in* “O Diabo”, 7-6-1936).

Esta explicação biotipológica, associada à perspectiva psicanalítica que aqui também desenvolveu, ao estabelecer predeterminações inatas para o tipo de relação

que os indivíduos estabelecessem com a sociedade e o respectivo modelo com que organizassem os seus poderes - o sistema político - não deixava grande margem para o optimismo revolucionário que a sua formação republicana democrática lhe inculcava. A inevitabilidade do conflito entre biótipos e a força motora do Inconsciente irracional não parecia permitir ao indivíduo uma actuação militante consequente e eficaz, já que, tal como acontecia na Moral, também na Política seria restrito o poder da liberdade:

“Tal o momento actual; ninguém se entende, nem pode entender-se. Todos dizem: é verde, amarelo, azul ou negro, conforme os óculos que têm no nariz. E ninguém pode mesmo tirar os óculos, porque tais óculos são o próprio temperamento de cada qual, o seu biotipo. Ora o homem não pode eliminar o seu biotipo sem se eliminar a si próprio. Assim a situação é insolúvel. Tem de ser o que é, mesmo quando desse <<o que é>> temos plena consciência. porque a consciência do biotipo não elimina o biotipo. Nem em ciência nem em matemáticas. Apenas podemos atingir, à custa de grandes esforços, a consciência <<de que assim é>>. Mas se <<assim é>>, então estamos caídos na situação referida: impossível sair dele, mesmo quando saímos dela...”

Conclusão: nunca se falou tanto em liberdade. Mas de que liberdade? Ninguém se entende, nem alguém jamais poderá entender...” (Salazar, *in* “O Trabalho”, 11-4-1940)

Apesar deste aparente pessimismo decorrente das exigências de coerência da sua análise, Abel Salazar, como é sabido, nunca se demitiu, na sua prática de intervenção científica, pedagógica, existencial e portanto, política.

No entanto, nunca abandona teoricamente o determinismo explicativo da Caracteriologia e a consequente relativização dos paradigmas políticos extremos.

Para o cientista, o fenómeno, em geral, das “direitas” e das “esquerdas” políticas, e o seu permanente conflito histórico, estaria sempre ligado à existência de tipos psicossomáticos diferentes, condicionadores de atitudes, impulsos e tendências, irredutíveis, no seu conjunto, a qualquer possível unidade utópica. O desaparecimento de um destes “exponenciais” políticos seria, assim, uma possibilidade completamente ilusória:

“Direitas e esquerdas, correspondem, na mecânica dos complexos históricos, a um movimento positivo e negativo que é inerente à própria vida, e que assim não está no poder do homem modificar: - é o movimento sinusoidal do coração, do sono e da vigília, a lei rítmica de toda a vida fisiológica; lei que até na natureza nos aparece, desde o ciclo das estações até aos fenómenos coloidais periódicos. (...)”

Mas entre direita e esquerda há, entre muitas outras, uma diferença que convem focar, pela sua importância de momento.

A direita contém em si o passado; a esquerda, contém em si, potencialmente o futuro.

A direita trabalha, pois, numa orgânica historicamente já definida, e tendo sofrido a longa elaboração dos séculos, e tendo assim o peso do seu prestígio, a sugestão do hábito, do estabelecido; com uma ideologia perfeitamente modelada, sem perplexidades nem lacunas: - o que tudo dá às direitas uma força, uma coesão e uma coerência orgânica e ideológica que fazem delas uma força imperiosa.

A direita chama a si, por outro lado, automaticamente, todos os tipos psico-somáticos que lhe correspondem; e aglutina nela todos os resíduos históricos que boiam ainda no fluxo da história.

A esquerda, sendo potencialmente o futuro, não apresenta nem esta orgânica, nem esta ideologia elaboradas, definidas, historicamente experimentadas e consolidadas. É mais um impulso confuso de ansiedades, de desejos, de visões, de tendências, do que uma fórmula; é uma germinação, uma dinâmica em parte inconsciente, uma população dirigida num sentido ainda não claramente definido, o caos onde germina confusamente a vida definida do futuro.

É, em grande parte, o exponencial da reacção automática e parcialmente inconsciente, da reacção colectiva e anónima contra a acumulação insidiosa e fatal dos males históricos, morais, económicos e sociais; é, por outro lado ainda, o resultado da *diferenciação* histórica, que produz, como reacção inevitável e automática, a tendência confusa, mas potente, para a *diferenciação*.” (Salazar, *in* “Foz do Guadiana”, 16-2-1936).

Como se depreende a partir desta análise, Abel Salazar não se limita a emitir juízos de realidade acerca do que considera ser a inevitável oscilação política da humanidade, nos seus parâmetros por vezes confusos e dificilmente discerníveis. O cientista aposta claramente numa visão optimista da esquerda e do futuro, através de juízos de valor de convicção inabalável.

Enjeitando o que para si são os extremismos de racionalidade descontrolada - o Fascismo e o Comunismo - considera corresponder à Democracia a forma superior de organização do poder, existente nos momentos cívicos mais elevados da humanidade:

“O grande conflito biológico de shizoides e cicloides domina a história da humanidade, combinado com os conflitos de classe e económicos, e é por esta combinação complexa que nós devemos definir os movimentos feitos em volta da Democracia. (...)

O predomínio e as crises das democracias depende assim do apaziguamento ou tensão no conflito das classes biológicas, shizo e ciclotímicas.(...)

As ideias de Democracia e Liberdade aparecem-nos assim no conjunto da história como um limite para que tende a Humanidade, e do qual se aproxima em etapas sucessivas, através de fluxos e refluxos de crises complexas.” (Salazar - 1936, *in* “O Povo de Guimarães”, 17-4-1980).

Para Abel Salazar qualquer sistema político que equacionasse as suas posições de forma tendencialmente radical, fosse de esquerda ou de direita, era considerado teoricamente dogmático e, na prática, totalitário. A sucessão dos diferentes sistemas políticos resultava, afinal, mais da afirmação das tendências comportamentais inconscientes de cada tipo caracteriológico, naturalmente dominante ao longo das diferentes épocas históricas, do que da acção de forças económicas, ou, ainda menos, da acção individual de líderes sociais.

“A atitude social do esquizoide é, com efeito extremista: (...) O dinamismo político e social do tipo cicloide é sempre <<nuancé>> de tolerância, de adaptação ao Real, com ausência de manifestações autísticas; êsse dinamismo tende a fundir-se na objectividade das coisas, como o cicloide nelas tende a diluir-se. O dinamismo esquizoide, pelo contrário, rema ferozmente contra a maré, tende a opôr-se brutalmente e categoricamente ao Real, a opôr-se contra êle numa feroz e intransigente oposição.

É ou ferozmente conservador, ou ferozmente revolucionário; em qualquer dos casos idealizador rígido, imperativo categorico intransigente, construtor de esquemas abstractos. Caminha direito a um formalismo de aço, e concentra-se no Idealismo conservador ou revolucionário, como um reduto, desdenhando o Real. vai assim direito a um conflito com as forças da vida, cujas limitações e condições não atende, nem faz integrar nos seus sistemas abstractos, ideológicos formais.” (Salazar, *in* “Sol Nascente”, nº 16, 1-10-1937).

Abel Salazar acreditava num certo automatismo regulador da sociedade, no sentido de um cíclico movimento de reequilíbrio em relação aos momentos de crise provocados pelas tensões sociais, ou seja, pelos conflitos inevitáveis entre os dois tipos biológicos em demanda de hegemonia. Não se tratava aqui de considerar, de acordo com o materialismo histórico de Marx, o papel dinâmico da luta de classes, definidas estas em função da propriedade dos meios de produção. O cientista não considerava ser o factor económico o determinante em última instância do processo histórico.

A perspectiva de Abel Salazar é a de um evolucionismo político que explica as diferentes forças propulsoras da acção política, em função de um determinismo biológico, psicossomático, inconsciente em cada um dos seus agentes. Assim, cada regime político corresponderia à afirmação de um tipo biológico próprio - ciclótico ou esquizotímico, como modelos limite - e não a formas de organização do poder deliberadamente escolhidas para defender interesses materiais, sociais, ou ideológicos de grupos humanos, ou classes, devidamente enquadrados em estruturas históricas, ou sistemas, bem definidos.

Neste contexto, atribui ao temperamento ciclótico uma maior tendência democrática, na sua natural propensão para a tolerância e o diálogo, e no seu espontâneo repúdio por todas as formas de radicalismo utópico ou heróico, de pendor tendencialmente absolutizante, dogmático e ditatorialmente totalitário. A liberdade democrática seria, assim, a forma mais equilibrada de articulação entre o indivíduo e a sociedade, ainda que dinamicamente pudesse dar origem à própria desagregação da unidade social das Democracias; por outro lado, os regimes totalitários, ou ditatoriais, ao dominarem o indivíduo, permitiam uma mais estável coesão da colectividade, mas provocavam no indivíduo a intensificação do próprio sentimento de liberdade, com tudo o que isso implicava de potencialidade de mudança.

A Democracia, a cujas exigências ideológicas, em seu entender, a Primeira República não tinha conseguido dar resposta, seria, apesar de tudo, a forma superior de superação dos incontrolláveis e, porque de origem biológica endógena, inconscientes mecanismos da natural conflitualidade entre os homens. Esta superação pressupunha, antes de mais, a afirmação e o desenvolvimento da racionalidade humana, da razão científica em especial.

Ora, Abel Salazar considerava o conhecimento científico como a expressão máxima da razão, condição *sine qua non* do progresso, e do desenvolvimento individual e colectivo. A “socialização da Ciência” seria, portanto, o principal caminho para uma futura libertação humana do obscurantismo religioso e metafísico, e também, consequentemente, da desigualdade e injustiça sociais:

“... no conflito das forças históricas que actualmente se chocam, e donde há-de sair a sociedade futura e o renascimento social da Europa, a socialização da Ciência é um facto capital. Esta socialização deve ser estudada sob dois pontos de vista: socialização técnica e socialização intelectual.

A socialização técnica da Ciência é hoje já um facto, em certos países; um deles, a Rússia, transformou-se já num imenso laboratório, numa vasta experiência social a que a ciência técnica serve de guia e de estrutura.

A socialização intelectual não foi ainda realizada;” (Salazar, *in* “A Socialização da Ciência”, (conferência) 1933: 9).

A veemência com que Abel Salazar defende pontos de vista tão “subversivos”, na época de mais explícita afirmação político-jurídica do Estado Novo - 1933 é o ano da promulgação da Constituição que mais explicitamente configura o regime salazarista - dá origem às inevitáveis e conhecidas manifestações de censura e repressão de que foi sendo progressivamente vítima, até à sua demissão compulsiva do ensino em 1935, aos 46 anos de idade.

Membro da Maçonaria a partir de 1933, o seu pensamento, desde sempre, viera a ser coerente com o ideário anticlerical, humanista e racionalista daquela instituição, que tanto combateu o Estado Novo.

E o espírito maçónico do cientista, no que diz respeito ao papel progressista do conhecimento e da racionalidade, bem como às suas implicações de carácter ético, está bem presente no papel determinante a desempenhar pela Ciência na transformação das mentalidades e na criação de condições para uma sociedade mais justa:

“... uma das primeiras consequências derivadas da socialização da Ciência, seria a substituição da mentalidade actual do público pela científica, com tôdas as suas consequências sociais. É sobretudo a substituição do critério metafísico pelo critério científico que é fértil em consequências de toda a ordem, quer morais quer sociais, pois que um e outro conduzem a dois critérios da vida, do homem e do universo, diametralmente opostos. Depois a modelação duma mentalidade, trabalhada ou pela educação metafísica ou pela científica, conduz a resultados também opostos, e por igual forma férteis em consequências sociais. Recordemos que a metafísica é o dogma, e a procura do absoluto, que é a opinião personalista, ditatorial, autocrática, enquanto a ciência é a dúvida, o relativo, a impersonalidade, o anonimato, a negação da autoridade intelectual, etc. A metafísica, em suma, é aristocrática, a ciência democrática; a primeira é uma ambição, a segunda uma abdicação; uma tende a levar o homem para fóra das realidades da vida, a outra a colocá-lo no centro destas realidades. Por outro lado ainda a ciência é o melhor neutralizante da emoção, e portanto do sentimento religioso; assim, pela sua própria estrutura, e pela sua acção modeladora, é um dos elementos capitais na solução do problema religioso ...” (Salazar, *ibidem*: 16).

E, para o agnóstico Abel Salazar, a Religião, enquanto expressão natural de um sentimento de medo e admiração perante o desconhecido, era um fenómeno psicológico e histórico de carácter anti-racional, frequentemente objecto de um aproveitamento político para a dominação das pessoas. Era esta a raiz do seu anticlericalismo militante, sobretudo dirigido contra a instituição religiosa que envolvia o País, em perfeita colaboração com o poder político - a Igreja Católica.

O cientista encontrava na Ciência, uma vez divulgada, e assumida como formadora das mentalidades, através de uma educação do “consciente”, o meio mais eficaz para escapar ao domínio da força absolutizante e totalitária dos Mitos, da Religião e da Metafísica. Atribui-lhe uma dimensão, não apenas política e social, mas essencialmente ética, e por isso fundamentadora de novos e mais positivos valores - morais e políticos, individuais e sociais:

“Desde que a Ética científica substitua a Ética actual, a mentalidade colectiva abrangerá uma maior harmonia e equilíbrio. Esta substituição é capital, e incalculáveis as suas consequências na vida social e espiritual dos povos, e na sua organização. Corresponde tal substituição a uma mudança completa no critério da Vida e do Universo, e, sobretudo, do critério do homem, e da sua correlação social e cósmica. A Ordem será atingida pela

educação do Conciente, pelo equilíbrio dos direitos e deveres, será de determinismo interno, e não de pressão externa; (...)

A ética científica é incompatível com a ética católica; e a socialização científica incompatível com o Capital. Porque o Capital, destituído de moral e de sentimentos humanos, não está sob o ponto de vista ético, humanista e social, de acordo com a ciência; (...) Nem a actual sociedade, a sua psicologia e moral, nem a psicologia e moral dos Estados e do Nacionalismo, se podem harmonizar com a socialização da ciência; são coisas de espírito estruturalmente incompatível, e esta oposição manifesta-se todos os dias." (Salazar, *ibidem*: 20).

É, portanto, no contexto filosófico de um Socrático "intelectualismo moral", de um espírito valorizador das "luzes" da razão, que se entendem as suas posições políticas de cariz socializante. Anti-comunista, pelas razões atrás expostas, o seu progressismo político, que radica no ideário republicano, reveste-se de facetas materialistas, não ortodoxamente marxistas, já que desvaloriza os factores exógenos - económico-sociais - do processo histórico, em detrimento de factores endógenos de carácter biológico, explicados pela teoria psicossomática, dando assim lugar a uma concepção que ele próprio designa como "neo-marxista". Abel Salazar acredita ter encontrado no modelo psicossomático a base para uma futura Ciência objectiva do Direito³⁰ e da Política.

Não parece relevante fazer aqui a crítica dos fundamentos de tal concepção, seja pelo seu carácter fortemente datado, seja pelos riscos de estéril anacronismo que essa análise poderia comportar. A operatividade teórica da Psicossomática aplicada à Política pode hoje considerar-se insuficiente ou ultrapassada, mas não o ideal político democrático que Abel Salazar implementou.

No que diz respeito à História, Abel Salazar assume uma teoria de tipo biológico, em conformidade com o modelo da Caracteriologia, agora alargado à sua mais ampla dimensão explicativa. A dinâmica histórica é vista, em última instância, como um eterno e inevitável conflito entre os homens de mentalidade esquizóide e os de mentalidade ciclóide, entre as suas tendências mais extremistas - reaccionárias ou revolucionárias - e as suas tendências mais moderadas, respectivamente de acordo com a sua estrutura morfológica e neurológica.

A base biopsicológica, comum a todas as construções teóricas adoptadas pelo cientista, agora aplicada à Teoria da História, integra-se na linha de influência que mais dominantemente marcou todo o seu pensamento - o Positivismo de Comte e Taine - e, mais concretamente, no que diz respeito à História, o Evolucionismo de Spencer³¹. No entanto, o optimismo ético com que este pensador inglês encara o progresso intelectual da humanidade, resultado da sua própria evolução social de sentido positivo, viria, no que diz respeito ao exemplo da realidade europeia, a ser

³⁰ Abel Salazar chegará a realizar uma reflexão teórica sobre uma possível abordagem científica das questões jurídicas, no seu texto "A Ciência e o Direito", publicado em 1935.

³¹ Herbert Spencer (1820 - 1903), um positivista Comteano, que propõe para a sociedade o modelo evolucionista, estabelecido a partir, não da natureza animal - como viria a ser mais frequente, depois de Darwin - mas da formação progressiva do sistema solar desde a sua nebulosa original, através da ideia directriz da conservação da força, implicando uma lei da evolução puramente mecânica. Considera que o desenvolvimento social obedece a uma força espontânea que o impulsiona para o progresso, divergindo da Sociologia de Comte, que pretende explicar e prever os fenómenos para depois os orientar. Defende uma Ética biológica que permita ao homem, aqui considerado individualmente, adaptar-se às suas condições de vida, sem promover uma acção social do Estado. Tem uma perspectiva meramente descritiva e não interventiva da História.

abandonado por Abel Salazar, depois de ser influenciado pela leitura de uma das obras mais divulgadas na Europa dos anos vinte - “A Decadência do Ocidente”, de Oswald Spengler³².

O problema da “crise” da Europa contemporânea, ou seja, do período posterior à Primeira Guerra Mundial, seria, de resto, a questão fulcral que motivaria Abel Salazar para as suas reflexões sobre a História. Sobre este tema publica em 1942 o seu livro “A Crise da Europa”, antecedido já de uma vasta produção teórica de carácter periódico, nomeadamente entre 1937 e 1940, na revista “Sol Nascente” do Porto. De resto, a sua preocupação com o problema da definição de uma identidade europeia está já patente na sua obra “Paris em 1934”, escrita na sequência da sua estadia de seis meses naquela cidade.³³

Para Abel Salazar a principal determinante do actual “sistema” europeu, de que resultaria a sua “crise”, decadência e inevitável transformação futura, seria a contradição entre a tendência universalista da sua cultura, em geral, e a própria ideia que teria sido a base desse “sistema” e dessa cultura - a ideia de Nação. A civilização europeia, construída em função do conceito de Nação, negar-se-ia a si própria, quando, no seu natural processo de evolução, viria a pôr em causa o sentido e a existência das diferentes nacionalidades que a tinham construído. A Europa das Nações viria, assim, a desaparecer, numa necessária superação das contradições, que à época eram histórica e politicamente bem visíveis, entre movimentos internacionalistas e movimentos nacionalistas. A elaboração histórica do futuro haveria de conduzir a Europa a um novo “sistema”, de contornos ainda indefinidos e imprevisíveis. O cientista, coerentemente, excluía desde logo a solução federalista, já que tal modelo político continuaria a não compatibilizar a dupla tendência nacionalista e transnacional que paradoxalmente caracterizava a própria essência europeia, e que impedia uma conciliação ideológica precursora do progresso e da paz.

“Como a Grécia e Roma, igualmente a actual Europa está enclausurada num dilema; porque ultrapassar o conceito de Nação, seu conceito orgânico, é destruir o actual Sistema Histórico. Por outro lado, manter o conceito de Nação é petrificar a História e acentuar o contraste com a unidade da civilização. Nesta unidade está em germe, potencialmente contido, um novo conceito e, portanto, um novo Sistema Histórico. A Europa oscila assim, constantemente e por forma cada vez mais aguda, entre o conceito definido historicamente elaborado, e o conceito futuro, indefinido. Actualmente *tende* para êle como para qualquer coisa que se desenhe nas brumas do horizonte, sem, no entanto, se poder precisar o que seja.

(...) O actual Sistema Europeu, depois do seu desenvolvimento mundial, não cabe já no quadro do conceito de *nações*, nem nos quadros políticos que lhe correspondem. A máquina é demasiado vasta, demasiado complicada para êsse conceito e para êsses quadros;

³² Oswald Spengler (1880 - 1936), considera a cultura como um organismo cujas partes são a manifestação necessária do todo a que pertencem e lhes dá sentido. Todos os valores seriam, assim, relativos em si, mas absolutos dentro de cada contexto cultural. Os homens não tinham qualquer possibilidade de escolha axiológica, pelo que a evidente decadência da civilização ocidental apareceria como inevitável.

³³ Este livro só foi efectivamente publicado em 1938, mas transmite as suas impressões e reflexões acerca do ambiente intelectual, nomeadamente artístico e filosófico, com que deparou. Talvez tenha sido este o primeiro momento do seu contacto com as teorias do Círculo de Viena que tanto haveriam de motivar a sua pulsão pedagógica de reforma da mentalidade “metafísica” nacional, através da sua intensa actividade de divulgador da Filosofia da Linguagem em Portugal.

os problemas postos por êle ultrapassam e transcendem em muito, e de há muito, êsses quadros e êsses conceitos. O filho é maior e mais complicado do que a mãe, e a mãe não sabe já como abraçar e governar o filho.” (Salazar, 1942: 137, 141).

Numa análise histórica e sociológica, sempre decorrente de raciocínios analógicos com outras épocas e outras civilizações, Abel Salazar trata a questão da Europa do seu tempo com um interesse que ultrapassa os limites conjunturais em que se situa a sua reflexão. Levanta problemas que nos dias de hoje, quando os problemas europeus da actualidade parecem estar mais ou menos definidos, ou em vias de solução político-jurídica, ainda põem interrogações de pouco pacífica equacionação e limitado consenso resolutivo - não só no campo económico, financeiro e político, mas também na área subtilmente sensível da cultura e do património nacionais.

A Europa, depois de ter passado por um período de formação - “helenístico” - e por um período de maturidade - “romanístico” - estaria agora na sua decadência - o período “europeístico”. Uma das principais causas da sua crise actual seria o contributo negativo dado pelo Cristianismo, ou melhor, pela sua instituição dominante - a Igreja Católica - para o atraso da Ciência e, sobretudo, para a falta de implementação generalizada da mentalidade científica, em detrimento da sua veiculação de valores que o cientista considerava conformistas, irracionais, anti-naturais e dogmáticos. O futuro da Europa, cuja vitalidade estaria no fim seria, no seu entender, o Novo Mundo - a América do Norte.

Mais do que referir as posições defendidas por Abel Salazar em relação aos problemas históricos com que se confrontava, no seu tempo concreto, interessa aqui tratar a sua perspectiva filosófica sobre o fenómeno global da História, ou seja, o seu conceito de História Universal, as suas posições epistemológicas em relação a essa Ciência, os seus conceitos de tempo, de sentido e de progresso históricos.

De uma maneira geral, o cientista associa a posição positivista evolucionista à sua concepção organicista de carácter biológico, para explicar as relações de interdependência entre o indivíduo e a colectividade, no interior do grande “organismo” em que metafórica e analogicamente resume o processo histórico.

“A *individualidade* é o carácter fundamental da célula: a concepção do indivíduo-célula é a essência mesma da teoria celular. A célula é um indivíduo *uno, indivisível, de forma definida*, constituindo um todo perfeito, que se basta, e é o elemento vivo por excelência. A célula é, pois, livre e independente: depende apenas do meio cósmico.

Mas esta concepção é um esquema teórico. Na realidade, encontram-se tôdas as gradações, desde a célula-indivíduo, completamente livre, até os casos em que esta individualidade e esta liberdade quasi se fundem por completo na colectividade: todos os graus existem entre dois extremos - um, que exprime um máximo de individualidade e de liberdade; outro, que exprime um mínimo. (...)

Indivíduo e Colectividade são duas *noções limites* que não correspondem, nem podem corresponder a nenhuma realidade concreta. Entre estes dois *limites* temos de lidar, no campo positivo, com uma noção de indivíduo e colectividade que é sempre complexa e de duplo sentido, o indivíduo condicionado pela associação, a colectividade pelo indivíduo. O grau, a proporção relativa dos dois elementos - individualidade, colectividade - é que podem viver, combinar-se de forma indefinida e muito complexa: teóricamente uma série indefinida de combinações são possíveis entre os dois limites. Quanto mais a posição é vizinha do limite - indivíduo - tanto mais a individualidade e a liberdade são acentuadas; quanto mais a posição é vizinha do limite oposto, tanto menos é acentuada essa individualidade e essa liberdade.” (Salazar, *in* “Sol Nascente”, nº4 15-8-1937)

É nesta interdependência de matriz biológica entre o indivíduo e a colectividade, entre o elemento e o todo, que Abel Salazar

vê o motor do devir histórico em geral, nos seus momentos alternados de liberdade ou de opressão, e de maior ou menor igualdade e justiça sociais. Este processo seria sempre ferido de uma básica falta de racionalidade, já que, correspondendo sempre a História à realização de necessidades humanas - materiais, emocionais e intelectuais - seria muito mais pela emoção do que pela razão que tais necessidades se manifestariam:

“... a História não se faz com lógica; faz-se com factos, cuja lógica própria desconhecemos. A História não se faz com Ideias; faz-se com sentimentos. Porque as Ideias são em absoluto imperantes sem uma carga emotiva que as torne dinâmicas; uma Ideia, sem carga afectiva, não é uma ideia-fôrça. De resto, as Ideias, como os argumentos, acabam sempre por se submeterem ao imperativo da sua carga emotiva, actuando, nos conflitos, sob a pressão desta carga.” (Salazar, *in* “O Trabalho”, 4-4-1940).

Seriam, assim, factores profundos de natureza irracional e inconsciente - no sentido freudiano do termo - e de raiz biotipológica, que explicariam a sucessão dos momentos de estabilidade, de crise e de conflito.

“Todas as épocas de crise histórica, sejam crise de crescimento ou crise de decadência, são caracterizadas entre outras coisas por uma anarquia intelectual mais ou menos acentuada. Nesta anarquia domina a mentalidade de tipo shizoide, sobretudo na sua forma autística. Contra esta reage naturalmente a mentalidade ciclotímica, a qual, no entanto, em tais épocas, fica em geral sepulta sob as névoas que o autismo shizoide faz girar em turbilhão no corpo social em crise. Tal é o que se está passando actualmente na Europa...” (Salazar, *in* “O Trabalho”, 30-4-1936).

A principal determinação da História viria, portanto, das forças biológicas associadas aos diferentes tipos caracteriológicos em que se desmultiplicaria a humanidade, e que podiam ser facilmente identificados, até pela sua morfologia externa, no interior das quais funcionaria o Inconsciente - inacessível este a um conhecimento objectivo.

Os principais elementos constitutivos da História, para além dos factores económicos e demográficos, materializados em cada conjuntura espaço-temporal - e susceptíveis de um estudo quantitativo - e das formas culturais objectivadas, ou seja, das super-estruturas³⁴, seriam, acima de tudo, os elementos biológicos de natureza psicosso-

³⁴ O conceito de “super-estrutura”, tal como é utilizado por Abel Salazar, não tem exactamente o mesmo sentido daquele que é utilizado pela Teoria da História de Karl Marx (1818/1883) - o Materialismo Histórico. Em Marx a “super-estrutura” é toda a consciência humana, determinada antes de mais pela vida, ou seja, pela infra-estrutura económica - o sistema de produção - resultante da relação que historicamente se vai estabelecendo entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. Esta super-estrutura estaria objectivada nas formas do Direito, do Estado, da Moral, da Religião, da Ciência, da Arte, da Filosofia, etc. , e assumiria formas ideologicamente diferentes, sendo que a ideologia dominante seria sempre a ideologia da classe económica e politicamente dominante.

Para Abel Salazar a “super-estrutura” correspondia igualmente às formas mentais objectivadas, mas a sua origem não estava nas classes sociais - grupos com interesses económicos específicos - mas nos grupos biotipológicos que estariam presentes nas diferentes classes sociais, sem a elas se sobreporem. O papel desempenhado por aquela “super-estrutura”, à semelhança do que acontece no pensamento de Marx, consistiria também na integração do indivíduo na colectividade, na sua socialização, e, portanto, na criação de condições de sobrevivência do próprio sistema colectivo.

mática e inconsciente, os aspectos endógenos e hereditários, que gerariam todo o movimento civilizacional. Abel Salazar minimiza o papel da infra-estrutura económica, bem como da super-estrutura ideológica, na dinâmica profunda da História, em detrimento dos factores biológicos, psicossomáticos e mesmo étnicos:

“As forças que geram este movimento são forças biológicas desconhecidas, mas que se manifestam localmente nos seus efeitos.

A primeira destas forças que os factos põem em relevo é o cruzamento étnico que inicia o complexo fenómeno hoje bem conhecido.

Por muito importantes que sejam os factores económicos e materiais, é fácil de ver que os factores biológicos dominam tudo. Basta comparar os povos que jamais saíram do estado primitivo com aqueles que, a partir de um dado momento, iniciam uma civilização. Nenhuma diferença existe entre estes estados iniciais, a não ser a biológica; e, conjugada com esta diferença, a fusão étnica. O fenómeno apresenta-se com o aspecto de uma verdadeira fecundação. Começa com êle a fase construtiva de um povo, e o seu poder criador, dinâmico, expansivo e construtor, de que, precisamente, os fenómenos objectivos de cada civilização são as exponenciais.” (Salazar, *in* “Sol Nascente”, nº 12, 1-8-1937).

Para Abel Salazar, a História seria globalmente explicada de forma biomecânica, através de curvas de desenvolvimento das formas externas manifestadas pelas transformações sociais. Essas curvas evolutivas seriam análogas às do próprio ciclo da vida. Cada civilização caracterizar-se-ia por uma orgânica - formas tribais, estatais, federativas: monárquicas, oligárquicas, democráticas, etc. - e uma cinemática - fenómenos de expansão, conquista, colonização, etc. próprias, regidas por leis gerais que permitiriam compreender a respectiva organização e mecanismos de transformação. De acordo com a teoria positivista, a História era assim explicada, em cada um dos seus factos e dos seus sujeitos, por leis “objectivas”, que permitiriam até um certo índice de previsibilidade em relação ao futuro, dentro de uma total submissão de cada indivíduo ao processo evolutivo da sociedade.

Neste contexto, é claro que o cientista não deixa de se interrogar sobre os problemas da efectiva cientificidade do conhecimento em História, nomeadamente sobre a questão da inevitável subjectividade do historiador, bem como àcerca das dificuldades ou impossibilidades na quantificação de alguns fenómenos em jogo. No entanto, Abel Salazar não manifesta uma preocupação sistemática com as questões epistemológicas desta disciplina científica, nomeadamente no que diz respeito aos problemas metodológicos da própria construção teórica do facto histórico, ou aos problemas heurísticos relacionados com a “observação” de documentos e vestígios, tendo sobretudo focalizado a sua atenção na “síntese” histórica. Interessa-lhe, acima de tudo, a inteligibilidade dos factos, para o que recorre ao raciocínio analógico, seja por comparação de factos históricos entre si, seja por comparação destes com factos de natureza biológica. Daqui resultam interpretações que se revestem de um talvez excessivo carácter antropomórfico. De todo o modo, Abel Salazar mantém a contenção crítica de considerar a História, não como uma Ciência exacta, mas como uma proto-ciência, objecto de futuros aperfeiçoamentos positivos, que lhe introduziriam uma cada vez maior capacidade de previsão e, em consequência, de actuação prática - política - sobre o decurso dos acontecimentos.

A História seria a expressão de um processo evolutivo não linear, sem que, no entanto, a descontinuidade da sua dinâmica lhe retirasse o carácter unidade que lhe seria conferido pela sua própria base biológica geral.

O carácter cíclico do processo histórico seria, segundo o cientista, confirmado pela própria comparação entre as idênticas curvas evolutivas das sucessivas civilizações: por exemplo, das civilizações ocidentais - egeia, grega, romana e europeia.

Em qualquer civilização ou sistema em que se objectivasse a História das sociedades haveria um estado embrionário de crescimento, um estado de apogeu - o respectivo período áureo - e um estado de decadência:

“Um primeiro facto aparece que se impõe: e esse é que as civilizações nascem, vivem e morrem. Aqui há já um *símile* biológico, mas este *símile* é inevitável; ele reside, de resto, na interpretação, que não propriamente no facto; e assim poderíamos dizer, já fora do *símile* : aparecem, permanecem e desaparecem.

Este fenómeno realiza-se no espaço e no tempo. O complexo que forma uma civilização surge num dado momento, expande-se no espaço e depois ao fim de um certo tempo desagrega-se. Há, pois, no fenómeno características que podem ser *simbolizadas* numa curva em função do tempo. Esta curva em função do tempo é, pois, a base objectiva fundamental, isto é, aquela a que devemos referir os outros elementos.

Assim, no começo desta curva encontramos sempre a seguinte lei bio-histórica conhecida, a saber, que o começo de uma época histórica, (de uma civilização específica) é sempre precedido de uma fusão biológica de elementos, a qual se faz quer entre elementos bárbaros e civilizados, quer apenas entre elementos bárbaros, quer ainda entre elementos já civilizados.

É um cruzamento étnico que precede a eclosão das civilizações em toda a história. A Grécia é disso exemplo bem conhecido, e a moderna civilização europeia igualmente.

O fim da curva é igualmente caracterizado por fenómenos de desagregação biológica, por fenómenos mecanoïdes muito complexos, e por fenómenos de decomposição: decadência de energia, infiltrações de elementos estranhos, relaxamento da coesão orgânica do complexo, etc.

O meio da curva é bem definido pela potencialidade expansiva e construtiva do complexo, objectivada pelos seus grandes exponenciais históricos: Arte, Pensamento, Política, Vida social, expansibilidade no espaço, influência nos complexos vizinhos, conquistas, descobertas, etc. (...)

Seguindo o mesmo critério podemos subdividir a curva em períodos, e seriá-los desta forma: 1º período embrionário; 2º período de formação correspondendo ao que os historiadores chamam idade-média; 3º período de estado adulto, ou auge; 4º período de decadência; 5º decomposição.” (Salazar, *in* “Sol Nascente”, nº 12, 1-8-1937.)

Com maior ou menor desmultiplicação de períodos, a lógica com que Abel Salazar vê o processo histórico é de origem biológica, pressupondo a existência de uma uniformidade constante, redutível à mesma curva. Todas as civilizações apareceriam, teriam um período de permanência - normalmente mais breve do que os outros - e um período de desaparecimento. A decadência, a que se sucederia uma mudança inevitável para outro sistema - por via revolucionária ou reformadora - teria a sua causa na crise que se instalava inevitavelmente no período áureo. Este período sobrepôr-se-ia durante algum tempo ao período de formação do sistema seguinte, numa conflitualidade progressivamente mais acentuada. As manifestações da decadência - particularmente visíveis na Arte e na Filosofia - seriam patentes, antes de mais, no domínio das super-estruturas, nomeadamente na agudização de conflitos políticos, ou seja, na tendência para os extremismos, que daria sempre origem à supremacia dos esquizotímicos sobre os ciclotímicos, característica dos momentos de crise e viragem socio-política. Os biótipos, com as suas tendências próprias, emergiriam do *status quo*

que a super-estrutura, na sua função de controlo das mentalidades, impunha a cada sistema, dando assim origem a um novo modelo de civilização. As super-estruturas, objectivadas nas diferentes modalidades da vida político-cultural - Linguagem, Ciência, Arte, Filosofia, Religião, Política - formadas por um mecanismo de assimilação e síntese dos biótipos dominantes, eram, portanto, ultrapassadas pelo jogo de forças entre esses mesmos biótipos. A supremacia desses biótipos, em relação às super-estruturas e às próprias classes sociais - no sentido económico da expressão - aconteceria sobretudo nos momentos de crise do sistema, quando estas já não fossem capazes de desempenhar o seu papel estabilizador, perante as novas forças biológicas em ascensão.

Um dos factores mais importantes deste fenómeno de transformação civilizacional seria a fusão étnica e os cruzamentos de parentesco entre povos. Para o cientista, muito mais importante do que os factores económico-sociais, na resolução do processo histórico, era, assim, o papel desempenhado pelos tipos biológicos - rácicos e biotipológicos. A força dos grupos biológicos sobrepor-se-ia, portanto, nos períodos de mudança, à força socialmente integradora desempenhada pelas super-estruturas mentais, produzindo conflitos ideológicos. Tudo isto apareceria associado a uma componente inconsciente, irreprimível e incontrolável, cujo conhecimento objectivo seria de fulcral importância para a compreensão do que seriam os mecanismos mais profundos da História:

“Nos estudos sociais esquece-se em demasia o papel do Inconsciente. (...) E no entanto o Inconsciente pesa tanto ou mais nos movimentos sociais e políticos do que o Consciente. O fundo emotivo do homem, as suas paixões e instintos, as suas tendências e afectos, são factores determinantes dos movimentos sociais duma importância capital. Esse facto é conhecido, e mesmo dum conhecimento banal; mas não passa habitualmente duma referência global e sumária ao papel dinâmico dos elementos passionais afectivos e instintivos do homem. São conhecidos os movimentos inconscientes das multidões, as suas crises, os seus delírios, os períodos de marasmo e de furor. São conhecidos os movimentos políticos e sociais de massas, arrastadas e, por vezes, fanatizadas por movimentos dos mais variados, políticos, sociais, religiosos, sportivos, guerreiros, ou por homens de carácter mais diverso.”

“O homem actua na história e na vida social pelo Consciente e pelo Inconsciente; ora o rendimento da acção social da Inteligência só pode ser aumentado pelo conhecimento do fenómeno histórico e do fenómeno social, das suas leis, condições e curvas. Só o estudo destes elementos permitirá às doutrinas sociais passar lentamente, embora sempre com limitações, do campo metafísico e dogmático, que ainda hoje ocupam, para uma posição mais científica.” (Salazar, *in* “Democracia do Sul”, 15-3-1935, 21-3-1935)

Abel Salazar acredita que todos estes mecanismos de evolução histórica, ainda que deterministicamente considerados, não implicam uma dependência inevitável e fatalista em relação ao futuro. Tenta conciliar o seu conceito cíclico de repetição da História com a ideia de um progresso possível. Os sucessivos sistemas históricos, ainda que descrevendo o mesmo tipo de curva funcional, apresentariam um efectivo aperfeiçoamento da humanidade. Este optimismo em relação ao sentido positivo da História nada deve, como é óbvio, às teorias providencialistas do Cristianismo, antes assenta, de acordo com o Positivismo, numa confiança ilimitada nas capacidades gnoseológicas e axiológicas do conhecimento científico. Da afirmação generalizada de uma mentalidade anti-religiosa e anti-metafísica, isto é, de uma forma científica ou

positiva de ver o mundo, nomeadamente no domínio da própria História, resultaria não só um progresso cognitivo e tecnológico mas também moral e político. A sua concepção global do processo histórico, mesmo sem o afirmar explicitamente, aponta para uma perspectiva dialéctica, ainda que de carácter limitadamente materialista, já que subvaloriza o factor económico, em detrimento de um discutível factor biológico - cada biótipo, com o seu carácter respectivo. Apesar do seu biologismo irracionalista, trata-se de uma concepção optimista da História, que leva o cientismo positivista a limites idealistas de confiança na razão, na Ciência e no próprio homem.

“ ... todo o sistema social, pôsto em acção, integrado no conjunto de forças que nêle actuam, e desenvolvido, conduz, ao fim de certo tempo, a um desequilíbrio, que é a sua ferrugem: então o desequilíbrio desperta a consciência da injustiça, a noção do direito social é afrouxada, vacila, e tudo alui. E o homem recomeça; e nesta luta contínua está a condição ou uma das condições da vida histórica: sem ela a humanidade morreria de estagnação pôdre. Há pois, sempre, para além do último ideal, outro ideal que se levanta; atrás duma ilusão, outra ilusão que se ergue, um novo Sol, uma nova Esperança, uma projecção contínua para a frente, numa sucessão incessante de renôvo. Este renôvo é a vida da humanidade, e tudo que o dificulta, tende a suprimi-la; e assim, sempre que uma Ideia se organiza, evolui, hierarquiza, constitui-se em sistema social estruturado, essa Ideia morre, sob o edifício que construiu, e outro ideal nasce e cresce, na sombra. No grande mar da história as ondas rolam monótonas, pesadas, de espaço a espaço; mas sob essa grande monotonia solene, há uma translação lenta, uma deslocação invisível da grande massa; e essa translação é o segrêdo dos séculos que hão-de vir, o segrêdo do Futuro.” (Salazar, “A Socialização da Ciência”, (conferência), 1933: 21).

3. A CRÍTICA NEO-POSITIVISTA À FILOSOFIA TRADICIONAL

O corolário filosófico da teoria psicossomática, generalizadamente adoptada por Abel Salazar, será a constituição das bases de uma Antropologia Filosófica em que a explicação de todo o pensamento humano, e do pensamento filosófico, em particular, é feita a partir dos dados da Caracteriologia, a que o cientista atribui um valor científico objectivo. A abordagem biotipológica que faz da História da Filosofia manter, portanto, a sua fidelidade primeira ao Positivismo, ao admitir como única forma de conhecimento válido aquele que resulta de uma análise de factos materiais, observados através da experiência e explicados através da razão. Assim sendo, Abel Salazar reduz também toda a história do pensamento a um conflito permanente de biótipos - ciclotímico e esquizotímico - do qual resultariam as diferentes correntes filosóficas, em constante oposição:

“Assim, esta luta e esta oposição, di-lo a história, é a própria condição genética da marcha geral do pensamento filosófico, e esta oposição mantém-se hoje, como se manterá sempre, a não ser que qualquer circunstância imprevista se apresente. Esta oposição, com efeito, não é puramente racional; tem a mantê-la uma causa que é indiferente à própria estrutura humana, isto é, o temperamento. Como elemento do estudo histórico do pensamento, o temperamento não pode ainda ser integrado no estudo, pelos dados incompletos que a este respeito possuímos hoje; um dia virá em que os espíritos da tendência idealista, absolutista, materialista, criticista, etc., serão estudados à face dos temperamentos. Os ensaios de classificação de Kretschmer permitem-nos já antever uma tal possibilidade, sem consentir desde já um ensaio definitivo neste sentido. Integrando

estes temperamentos, com as correspondentes tendências mentais, no fluxo da história, onde eles se equilibrassem, chegaríamos a compreender, sob este ponto de vista, o zig-zag constante do pensamento humano. “ (Salazar, *in* “Medicina Contemporânea”, n.º 8, 25-2-1934).

É dentro deste optimismo epistemológico que o cientista articula as diferentes correntes filosóficas com a sua possível génese psicossomática. Uma vez mais, subvaloriza o papel da infra-estrutura económica, bem como os factores político sociais, na origem da produção filosófica, antes lhe atribuindo leis internas, explicativas do seu carácter historicamente cíclico.

Toda a História da Filosofia é vista, assim, à luz da relação que ao longo do tempo se teria estabelecido entre uma tendência científica e uma tendência metafísica. Qualquer uma destas tendências, que poderia revestir diversas formas, ou seja, dar origem a diferentes sistemas e correntes filosóficas, estaria directa e inevitavelmente ligada ao respectivo tipo de mentalidade que a tornaria actual.

A uma mentalidade esquizotímica, corresponderiam esquemas teóricos tendencialmente idealistas, imbuídos de um racionalismo metafísico. Resultariam de uma natural propensão dos seus autores, biológica e temperamentalmente vocacionados, para o formalismo lógico, o absolutismo ético, a apetência pelo sobrenatural.

A uma mentalidade ciclotímica, corresponderiam esquemas teóricos tendencialmente realistas e empiristas. Estes seriam a expressão de uma tendência psicológica para a observação objectiva e o experimentalismo, o relativismo gnosiológico e axiológico, a exclusiva ligação aos factos e fenómenos naturais.

Os grandes sistemas metafísicos, com o seu maior ou menor rigor formal³⁵, seriam sempre a expressão de momentos de crise ou de decadência histórica, a que tentariam dar uma resposta, mais ou menos desadaptada, psicológica e epistemologicamente, em relação ao real concreto e material dos factos. Em qualquer caso, a Filosofia de carácter idealista daria sempre origem a um saber metafísico, arredado da experiência, numa sucessão de teorias que se iriam substituindo umas às outras sem produzirem um progresso na compreensão do mundo, já que resultariam de um pensamento fechado em si próprio.

Por outro lado, a Filosofia de carácter realista e empirista, ou seja, o Positivismo, daria origem a um conhecimento eficaz da realidade, relativo nos seus limites gnosiológicos, mas fecundo no progresso resultante da acumulação das sucessivas descobertas, alcançadas pelo método científico.

Toda a História da Filosofia apresentaria, portanto, uma oscilação entre estes dois modelos filosóficos, explicados, antes de mais, por uma determinação psicológica de tipo caracteriológico, que se manifestariam, ora de forma radical, ora estabelecendo, por vezes, situações de compromisso:

³⁵ Abel Salazar encontra exemplos positivos de manifestações científicas em alguns aspectos do pensamento de filósofos idealistas, como Descartes e, sobretudo, Kant, mas condena radicalmente a obra metafísica de Heidegger, pela falta de sentido lógico que lhe atribui. Neste contexto e no que diz respeito a alguns pensadores portugueses - os “Platõesinhos” - critica sobretudo os “poetas-filósofos” Teixeira de Pascoais e Antero de Quental e, sobretudo, Leonardo Coimbra, pelo cariz anticientífico da Filosofia que este teria produzido e António Sérgio, com quem virá a desenvolver uma acesa polémica.

“Isto explica-nos, psicológica e biologicamente, que os movimentos históricos do pensamento, oscilando entre seus limites, terminem sempre, após cada oscilação, num compromisso entre a Razão e a Experiência; e explica-nos ainda em grande parte, toda a história intelectual do Homem. Conjugando estes factos com os dados da caracteriologia moderna, poder-se-á desenvolver uma explicação particularmente luminosa da história do pensamento humano em seu conjunto. (...)”

O conhecido paralelismo existente entre as manifestações filosóficas e sociais, encontra assim uma explicação causal definida, de ordem científica e experimental. Esquematizando brutalmente para não afogar o leitor em detalhes e modalidades, poderemos dizer que o conflito da metafísica com a ciência corresponde, no campo artístico, literário, moral e social, ao conflito dos shizóides com os ciclóides.” (Salazar, *in* “A Voz da Justiça”, 2-5-1936).

Portanto, Abel Salazar generaliza a todos os domínios do pensamento e da cultura a sua concepção cíclica da evolução das formas mentais, orientadas essas pelo imperativo psicológico e biológico que inevitavelmente as determinaria. O esquema que apresenta da sua evolução aponta para uma progressiva e optimista superação da Metafísica pela Ciência, uma vez ultrapassada a actual crise e conflitualidade entre as duas formas de abordagem do real:

“ Neste grande embate de ideias, definido pelo fluxo histórico do pensamento humano, vemos em suma separarem-se duas grandes correntes, a metafísica e a ciência. Estas duas correntes, as próprias consequências desta evolução histórica as tornou cada vez mais distantes, irreconciliáveis, com o evoluir do tempo. Este afastamento, definido por uma linha horizontal (a metafísica sem progressão), e por uma linha ascendente (a ciência em progressão), não se fez no entanto pela forma simples de dois movimentos rectilíneos e angulares. É antes o resultado duma oscilação contínua entre dois polos opostos das tendências intelectuais humanas, a metafísica e a científica. Assim, deveremos marcar num outro gráfico esta característica: aí vemos uma linha em zig-zag oscilar entre as linhas que definem a marcha histórica do pensamento metafísico e do pensamento científico. A oscilação é tanto mais ampla quanto mais progredimos no tempo, quanto mais as duas correntes se afastam e opõem. A acção e reacção que, neste sentido, outrora se opunham por assim dizer dentro dum mesmo campo, relativamente circunscrito, actuam com o correr do tempo num campo que constantemente se alarga. Este alargamento, sendo porém caracterizado pelo progredir da experiência que se totaliza, em contraste com a não progressão do pensamento metafísico, imprime ao movimento intelectual geral características que variam com o tempo, porque com ele varia ao mesmo tempo o alargamento do campo, e a sua absorção pela hegemonia do conhecimento científico.” (Salazar, *in* “A Medicina Contemporânea” (conferência), nº 9, 4-3-1934).

A solução de síntese e equilíbrio entre os dois movimentos de pensamento em confronto, que permitiria superar os conflitos filosóficos, ideológicos e até políticos, actualmente em jogo na sociedade europeia, tê-la-ia Abel Salazar encontrado no Empirismo Lógico da Escola de Viena, de que se tornaria um activo divulgador. Com esta corrente filosófica estaria em vias de solução o problema da persistência da Metafísica no pensamento humano, que o Criticismo de Kant já explicara, mas que, para o cientista, só teria sido cientificamente tratado pela caracteriologia de Kretschmer. O Empirismo Lógico vinha mostrar, a partir de uma análise lógica da linguagem e de uma crítica à noção de significação, que as proposições metafísicas eram desprovidas de sentido, ou seja, não passavam de pseudoproposições, quer por estarem logicamente

mal construídas, quer por serem impossíveis de verificar. Assim, e porque consideravam que as palavras não são coisas, os filósofos do chamado Círculo de Viena rejeitavam de forma crítica radical qualquer tipo de conhecimento metafísico. Era nesta exigente proposta lógico-científica que Abel Salazar via o futuro da Filosofia e assim, na sua militante e patriótica intenção pedagógica, quis tornar-se o paladino destes revolucionários princípios teóricos em Portugal.

A sensibilidade de Abel Salazar para a Filosofia, e a motivação com que fez desta um constante contraponto reflexivo do seu percurso de investigador e professor aparecem no seu pensamento com grande precocidade e persistem ao longo de toda a sua vida.

Abel Salazar não teve uma formação filosófica elementar de nível liceal, já que a Reforma do Ensino Secundário então em vigor³⁶ não obrigava os alunos de Ciências à frequência da disciplina de Filosofia. É, no entanto, presumível que o jovem estudante se tivesse debruçado sobre os manuais então em uso - franceses, ou de influência francesa tradicional - já com uma subjectiva intenção crítica norteada pelos novos ideais republicanos, dentro de um espírito progressista de orientação científica, materialista e positivista. De igual modo, o seu anticlericalismo poderá ter tido uma remota origem nos seus primeiros anos escolares em que foi obrigado a frequentar um ensino religioso.

Curiosamente, Abel Salazar, que terá tido um inevitável confronto com as novas modas filosóficas dos primeiros anos da República, nomeadamente com o pensamento de Friedrich Nietzsche, William James, Georges Sorel e sobretudo Henri Bergson - todos citados em jornais e revistas nacionais - teve desde logo uma atitude de rejeição em relação a estes pensadores contemporâneos, muito divulgados na Europa antes da Primeira Guerra Mundial.

A sua adesão incondicional vai desde sempre, como é sabido, para o Positivismo oitocentista de Comte e Taine e para a herança crítica de Kant. A sua guerra anti-metafísica, que já desde o “Ensaio de Psicologia Filosófica” (1915) começa a manifestar-se, fundamentada aí numa explicação genética de natureza neurológica e psicológica³⁷, vai-se sedimentando como firme ponto de partida para todas as suas análises da história do pensamento ocidental³⁸, até culminar na sua identificação filosófica mais tardia com os princípios e as teorias do Positivismo Lógico do Círculo de Viena.

³⁶ Abel Salazar, que fora inicialmente aluno do Seminário de Guimarães, passara em 1903 para o Liceu Central do Porto, estando em vigor, já durante os seus sexto e sétimo anos de escolaridade, a Reforma do Ministro do Reino Eduardo José Coelho, de acordo com a qual se tinha reduzido o ensino da Filosofia no Liceu apenas a uma hora semanal e unicamente para os estudantes do curso de Letras. Esta Reforma, do reaccionário governo de Hintze Ribeiro, revogava a literária e classizante intenção da anterior, a mais importante do século, da autoria de Jaime Moniz (1894), durante a Ditadura de João Franco, mas não lhe melhorava nem o carácter eminentemente elitista, nem a subvalorização dos domínios científico-naturais actualizados, em detrimento de um ensino teórico, memorizante e passadista. Só muito mais tarde, já durante a República, mais concretamente, durante a Ditadura de Sidónio Pais, e com o ministro Alfredo Magalhães é que a situação do ensino liceal da Filosofia foi alterada, voltando a ser uma disciplina obrigatória para todos os estudantes, de acordo com um novo programa (1918), de carácter mais actualizado e utilitário, que tentava já conciliar o ensino humanístico-literário tradicional com o ensino artístico e com o ensino científico.

³⁷ Ver Parte I deste artigo.

³⁸ Veja-se, por exemplo, as suas Conferências na Faculdade de Medicina de Lisboa, em 1934 - “A Posição Actual da Ciência, da Filosofia e da Religião” e “A Posição Actual da Ciência e da Filosofia”.

Nesta perspectiva, Abel Salazar não pôde deixar de criticar - e fê-lo por vezes violentamente - o pensamento metafísico de Bergson³⁹ e da chamada “Nova Filosofia” que esteve subjacente ao movimento da Renascença Portuguesa, apesar do importante contributo teórico e político que este vinha dar ao republicanismo nacional. Ao numeroso grupo de intelectuais da Renascença Portuguesa - associação cultural surgida no Porto em 1911, responsável pela publicação das revistas “A Águia” e “Vida Portuguesa” e pela edição de mais de duas centenas de livros e exposições de artes-plásticas - pertenceram alguns dos nomes mais significativos da *intelligentsia* portuguesa da época: Jaime Cortesão e Raúl Proença, seus ideólogos fundadores, António Carneiro, Viana da Mota, Leonardo Coimbra, Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoaes. É precisamente contra estes últimos, poetas e filósofos nacionalistas, empenhados em “ressuscitar a Pátria Portuguesa”, através do culto messiânico de um sebastianismo saudosista - a “saudade” era para Pascoaes o doce e sofrido símbolo deste quase provinciano irrealismo metafísico - que Abel Salazar vai dirigir as suas mais aceradas críticas. Chama-lhes jocosamente “Platôezinhos”, acusando-os de confundir Poesia e Filosofia, e de misturar sem critério “emoção” e “razão”, em construções filosófico-literárias sem qualquer rigor lógico ou exigência de cientificidade. À Filosofia que veiculavam, que exprimiria a lamentável situação do que considerava ser o pensamento português da altura - completamente destituído de mentalidade científica e filosófica - dá o nome depreciativo de “filosofismo”:

“Um filosofismo mole, retórico, verboso e enfático, sentimentalóide, choroso ou teatral ou tonitroante, caudaloso, bombástico; um filosofismo em que o pensamento se dilue, se liquefaz ou em que a ideia pobre é abafada em imagens, alegorias, lugares-comuns; um filosofismo lírico, um filosofismo fadista, um filosofismo conselheiral, catita ou pires, doutoral e coimbrão, sempre provinciano, em geitos de retórica de café ou de farmácia, entrecortado com desamparados bocejos de indolência mental e catecismo pegajoso, num aluir de mentalidades derrancadas no xaroposo marasmo da nossa mística fatalista.

Assim, jamais entre nós, por uma forma definida, se revelou a tendência para o pensar positivo, que nos chega sempre atrasado e derrancado, como uma onda que morre junto à praia, em babugens: por isso talvez, entre nós o pensamento exacto se continua corroendo no desgaste da geral moleza sentimentalóide e piegas, na forma aliterada, retórica ou afadistada, quando não vai passando ao polo oposto, afundando-se no pedantismo da pena conselheiral ou no pântano dos lugares comuns.

³⁹ Henri Bergson (1859-1941), tal como Martin Heidegger (1889-1976), que Abel Salazar também irá intensamente atacar, criticou a Ciência e a razão analítica, que considerava produtoras de uma imagem incompleta do mundo. Para Bergson, a essência última da realidade era o *élan vital*, a energia em devir que caracterizava o movimento constante de tudo, cujo conhecimento dependeria menos da utilização científica das categorias da razão, e mais da “intuição” - uma abordagem empiricamente participativa e interiormente emocional do mundo e da vida, ou seja, da energia vital. A ciência não era superior ao conhecimento pela “intuição”, a qual permitiria ao homem um contacto com o absoluto, com aquilo que no homem ultrapassa o simples dado, e que estaria muito para além dos aparentes progressos científicos, afinal meros momentos de um processo cíclico sem princípio nem fim, em que as próprias religiões ocupavam um lugar de idêntica aproximação em relação à verdade.

O seu discurso poético, tendencialmente místico, anti-objectivista e anti-científico, apesar da ampla divulgação e estudo de que foi objecto entre nós - Leonardo Coimbra comentou Bergson numa tese para a Universidade de Lisboa - era, como é óbvio, completamente inaceitável para o espírito progressista do positivista Abel Salazar.

Vida própria não tem: e a vida do pensar revela-se no constante renovo do pensar; no tenaz esforço do espírito actuando sob as próprias realizações do pensar e na imaginação lógica constantemente desperta.” (Salazar, “Contra o <<Filosofismo>>”, *in* “O Trabalho”, 5-8-1937.)

Esta incapacidade limitativa da mentalidade portuguesa para o rigor científico e lógico-filosófico explicava-a, coerentemente, não só através de razões históricas culturais e pedagógicas - uma tradição dominante de idealismo retardado e estéril - mas, acima de tudo, por razões psicológico- caracteriológicas, de raiz estruturalmente étnica .

A rejeição de Abel Salazar em relação ao movimento da Renascença Portuguesa atinge a sua máxima violência crítica quanto ao pensamento de Leonardo Coimbra, o filósofo do Criacionismo, que considerava um autor menor. A sua Filosofia, misturando acriticamente “razão” e “emoção”, seria a resultante dos vazios exercícios retóricos de uma mentalidade conturbada, imersa nas contradições decorrentes da sua apetência de abstracção metafísica, em contraposição com o seu tipo caracteriológico basicamente pícnico e ciclotímico, ou seja, entre a sua racionalidade teórica e a sua emotividade temperamental.

Quanto ao racionalista António Sérgio (1883-1969), com quem teve um contacto mais tardio - quando este já tinha abandonado o saudosismo decadente da moribunda Renascença Portuguesa e, dez anos mais tarde, colaborava activamente na revista “Seara Nova”, surgida em 1921 - Abel Salazar respeitava-o, na intenção positivista racionalizante do seu pensamento, não tendo atacado o seu vector bergsonianos relacionado com o reconhecimento que também fez da importância de uma razão criativa, para além de um domínio estritamente lógico e de explicação fisiológica. Foi, no entanto, com António Sérgio que o cientista veio a desenvolver uma agitada polémica a propósito da empenhada divulgação do Positivismo Lógico, que realizou a partir de meados dos anos trinta, em diversas publicações nacionais, nomeadamente na própria “Seara Nova”.

De uma maneira geral, era o carácter místico e emotivo, dominante nas construções metafísicas próprias da Filosofia Portuguesa, o principal entrave ao seu progresso e à sua utilidade e eficácia como contributo ideológico para uma mais adequada adaptação ao real, e para uma visão mais justa da sociedade e da política, ou seja, para uma efectiva implementação da Democracia. De igual modo, era um discurso de carácter ambiguamente psicológico, confusamente mascarado por uma aparência lógica, que caracterizava, segundo o cientista, a maioria das produções filosóficas portuguesas. Tudo isto associado, é claro, à tradicional desactualização nacional em relação aos progressos da ciência, e ao atraso que daí decorria para o desenvolvimento de uma verdadeira mentalidade científica e filosófica:

“Os rigores do pensamento logístico, que procura a clareza e a precisão, que se esforça por bem definir o critério e o sentido dos juízos e por penetrar na intimidade das coisas do pensamento; que se esforça por definir as noções fundamentais e consolidar as bases do edifício científico e da filosofia; as acuidades do logicismo crítico, sempre vigilante, ao lado do pensamento construtivo, no uso constante da dúvida metódica; o equilíbrio, a metodologia, o tacto, a potencialidade de construção teórica e a sistemática da especulação dirigida e consciente, tôdas as características, enfim, da filosofia científica, parece não serem do agrado da mentalidade portuguesa.” (Salazar, “Contra o <<Filosofismo>>”, *in* “O Trabalho”, 5-8-1937).

O rigor lógico e linguístico, essencial a uma Filosofia que pretendia de raiz científica, estaria assim ausente da Filosofia Portuguesa, onde constantemente se misturava o pensamento poético com o pensamento lógico e filosófico. Só um procedimento analítico exigente permitiria eliminar a confusão ainda instalada entre aquelas duas ordens de pensamento e instituir uma forma rigorosa e científica de pensar a realidade:

“A confusão começa quando se pretende dar um valor lógico ao pensamento literário, místico ou metafísico e atribuir-lhe qualquer valor filosófico formal ou qualquer conexão com o Real. A confusão acentua-se quando se pretende dar um transe lógico ao pensamento literário ou místico e estabelecer a correlação com o Real. O equívoco histórico da filosofia provém essencialmente deste facto, quer dizer, as metafísicas e outras produções análogas, válidas em si como pensamento psicológico, caem no absurdo ao tentarem impor-se como valores lógicos, formais ou reais. A história filosófica resume-se em parte num esforço crítico de separação do lógico e do psicológico; e é este movimento que tem feito recuar o pensamento literário ou metafísico para o seu verdadeiro terreno, classificando a filosofia científica pela separação nítida dos dois tipos de pensamento.” (Salazar, “Contra o <<Filosofismo>>, in “O Trabalho”, 2-9-1937).

Os mistérios do imaginário emotivo, inerentes à própria condição existencial do ser humano, e legitimamente manifestados na produção artística e literária, teriam assim de ser expurgados de qualquer produção filosófica. A não ser assim, a Filosofia manter-se-ia reduzida a uma perigosa e desviante inutilidade teórica - a Metafísica. Foi contra tal especulação estéril, que afinal mais não era do que uma simples expressão de atraso no desenvolvimento positivo e positivista da humanidade, e dos portugueses em particular, que Abel Salazar, com a sua inabalável confiança no progresso científico, iria insistentemente combater.

Na linha criticista Kantiana, não deixa nunca de reconhecer a fatalidade psicológica e racional do pensar metafísico, ou seja, da inevitável apetência humana para uma interrogação filosófica sobre a experiência totalizante do Homem, do Mundo e de Deus. Do mesmo modo, reconheceu sempre o carácter estruturalmente necessário dos sentimentos religiosos na configuração primitiva da psicologia humana e na adaptação simbólica do indivíduo à colectividade e ao meio. Analogicamente, os fenómenos artísticos, teriam a mesma génese dos religiosos e desempenhariam uma função afim.

Metafísica, Arte e Religião estariam assim do mesmo lado, o lado da “emoção”, no seu eterno combate contra a Ciência, o lado da “razão”, cuja emergência e afirmação estaria sempre ameaçada pelas fantasias e mistérios do imaginário humano:

“A Arte não *define logicamente* o Mistério, povoa-o, o que é diferente; ou, se assim quisermos, define-o artisticamente. A Religião faz o mesmo; enquanto se mantém neste campo, interessa à humanidade; quando porém tenta introduzir o elemento lógico no sistema, começa a catástrofe. Com a metafísica acontece o mesmo; enquanto se mantém no campo da rêverie imaginativa, estética, poética, tudo se aguenta, mas então é apenas e somente Arte e não filosofia; quando tenta construir o núcleo conceitual lógico, é a derrocada.” (Salazar, “Razão e Emoção”, in “O Trabalho”, 6-8-1936).

A Arte seria, assim, a vertente mais positiva das formas em que a objectivação das emoções humanas se podia concretizar. A Religião, seria a sua vertente negativa:

“A humanidade deve à Emoção a Arte, a Poesia, a Literatura, como valores positivos; mas deve-lhe também as Místicas, que apenas lhe trouxeram valores negativos: lutas de Seitas, conflitos sangrentos, ódios, massacres e vagos paraísos, problemáticos Reinos de puerilidade e paradoxo, à mistura com Renúncias e outros consolos perfeitamente platônicos. O homem desamparado não encontra neles senão a poeira de uma Ilusão infantil; e o homem fanático sempre encontra nelas a substância com que nutrir ferocidades.” (Salazar, “Razão e Emoção”, *in* “O Trabalho”, 23-7-1936).

Abel Salazar considera o Cristianismo da Igreja Católica⁴⁰ como um dos principais responsáveis pelo atraso da Ciência e pela decadência da civilização europeia. No entanto, não deixa de reconhecer à Religião a possibilidade de, em alguns momentos - de acordo com o desenrolar natural dos seus ciclos vitais - conseguir enquadrar de forma positiva a “emoção” humana, permitindo o desenvolvimento necessário da religiosidade, mas não a incompatibilizando essa “emoção” com a “razão”, ou seja, com o progresso científico. Curiosamente, vem a encontrar no Budismo um exemplo de doutrina religiosa compatível com a própria Ciência:

“É, com efeito, na Emoção indefinida, que reside o verdadeiro religiosismo; e por isso, quando as Religiões se definem, progressivamente com a sua própria evolução histórica, anulam-se a si próprias e oprimem o verdadeiro religiosismo humano: - fenómeno que constitui, a meu ver, o paradoxo inerente às religiões, e é causa essencial da sua decadência. A definição do indefinido e a limitação do infinito, sem a qual não é materialmente possível nenhuma definição religiosa, é a contradição fundamental que, pelo seu desenvolvimento histórico, corrompe e eniquila as religiões, retirando-lhe a vida e o poder de saturação emotiva.

Este facto foi evitado pelo budismo por uma forma subtil e profunda e ao mesmo tempo simples: (...)A subtileza consiste, a meu ver, em deixar a Emoção permanecer no indefinido e no entanto proceder como se estivesse definida; por isso o Nirvana, que ninguém sabe o que é, pois jamais foi definido, pode ser tudo o que a emoção queira, desde que nele se mova sem transpor os limites de uma criação embrionária, e ao mesmo tempo infinita, constantemente móvel, sem nada do estatismo desconcertante dos outros olímpos. (...) O budismo é a única doutrina religiosa compatível com a Ciência e que com ela jamais poderá embater: - e a Ciência de hoje poderia viver a seu lado sem a necessidade nem possibilidade de qualquer conflito. Mais do que isso, entre o budismo e a Ciência actual são numerosos os pontos de contacto e a harmonia é resultante de uma analogia de espírito profunda.” (Salazar, “Razão e Emoção”, *in* “O Trabalho”, 23-7-1936).

De uma maneira geral, o cientista reconhece a necessidade e o valor das construções emotivas e poéticas do imaginário humano, na expressão da vida, e enquanto tentativa de definição do indefinido. Seria, acima de tudo, através da Arte que o homem alcançaria a máxima concretização da sua necessidade irracional de afugentar o medo e o sofrimento, e de sonhar a realidade ideal:

⁴⁰ Abel Salazar faz uma análise do Cristianismo que critica, não enquanto doutrina social revolucionária, mas enquanto sistema teológico proveniente da decomposição das civilizações anteriores (egípcia, judaica e helenística), correspondendo a um processo de “dissolução mística do pensamento” clássico, resultante de uma “hipertrofia esquizóide do autismo colectivo” de que se teria apropriado a instituição da Igreja Católica. Mais do que criticar o Cristianismo - uma Religião que considera ser um fenómeno perfeitamente explicável na sua génese histórica e biológica - o que o cientista pretende sobretudo atacar é o Catolicismo, que vê como uma seita hierarquicamente organizada, afinal de carácter anti-cristão. O seu anticlericalismo republicano aparece aqui justificado de forma histórica, psicológica e biológica.

“O homem não vive só de lógica e de empirismo; vive de sonho, de fantasias, de caprichos, mesmo de loucuras, dores e angústias; o Patético e o Romântico, o Épico e o Dramático são necessidades emotivas. O homem tem vivido, e continua vivendo, do indeciso, do nebuloso, do absurdo, do paradoxo, do fantástico; viveu e continua vivendo, da Miragem, da Ilusão e do Mistério. Não pode dispensar a Mentira, como não pode dispensar a Verdade; uma é tão vital como a outra. A Mentira de uma fantasia é tão útil e vital como o movimento de uma alavanca; e a poesia tão necessária como a lógica.”(Salazar, “Pensamento Psicológico e Biotipos”, in “Seara Nova”, 6-5-1937).

Mas, se à Arte cabia o papel de exprimir a vida, à Filosofia competiria estudá-la, sem que se misturasse o elemento emotivo com o elemento racional, sem que se saísse dos estritos limites do pensamento lógico. A não ser assim, a Filosofia reduzir-se-ia a um “jogo fictício de símbolos”, ou a “símbolos preenchidos com elementos da afetividade e da emoção”, numa construção imaginária de que estariam arredados os “elementos sensíveis” vindos da experiência, substituídos aqui por “fantasmas” das coisas, de insustentável transcendência. A “coisa em si”, o *noumeno* Kantiano, estaria assim bem mais ao alcance da Arte, cujas construções utilizavam elementos sensíveis do real, do que da Metafísica, inútil e enganadora especulação sobre um “nada” mascarado de “ser”.

No entanto, a Metafísica que representava um atraso epistemologicamente ultrapassável pela Ciência, corresponderia sempre a uma tendência natural, caracteriológica e biologicamente explicável - própria do temperamento esquizotímico - e portanto de aparecimento recorrente na cultura humana, com especial incidência nas épocas de crise. Igualmente manifestada na Religião e na Arte, a vitória da emoção sobre a razão, do ideal sobre o real, concretizava-se na Metafísica de uma forma particularmente enganadora, porque aparentemente lógica e verosímil nas suas pseudo-evidências racionais, afinal falaciosamente construídas:

“O conflito do Ideal com o Real, a oposição autística do homem contra o real, tem o seu campo adequado na arte; - e na filosofia, quando aborda o problema como ele deve ser abordado: - mas degenera em esgar impotente quando é transposto para uma metafísica desorientada que pretende pensar fora e para além da lógica, recorrendo a sofismas estéticos. Que a arte exprime de maneira mais profunda do que a ciência um certo número de problemas humanos, ninguém duvida; que ela possui outros recursos para exprimir o sentimento da vida, e as emoções misteriosas, indefinidas, da alma humana, eis o que é em demasia manifesto: - mas precisamente porque bem o conhece, a ciência jamais procurou negar este facto, que, de resto, o próprio espírito da ciência põe no seu lugar. É o desconhecimento deste espírito da ciência e da filosofia, conjugado com a tendência shizotímica, que conduz a certos desvarios metafísicos e à falsa posição das suas atitudes.” (Salazar, “O Conflito da Ciência com a Metafísica sob o ponto de vista caracteriológico”, in “A Voz da Justiça”, 18-4-1936).

A progressiva afirmação da Ciência, no seu realismo, materialismo, e consequente objectividade, permitiria uma progressiva autonomização racional do espírito humano e das sociedades em relação às limitações decorrentes dos mecanismos psicológicos esquizóides, tendencialmente autistas e anti-democráticos; e, pelo contrário, seria favorável a um equilíbrio relativista e anti-dogmático entre os dois tipos opostos de mentalidades - a moderação da mentalidade ciclóide, no seu realismo científico e o extremismo da mentalidade esquizóide, no seu idealismo metafísico.

“Mas a ciência sendo uma aquisição histórica colectiva, progressiva e, no fundo, contrária às ambições humanas, determinou na evolução da humanidade uma oposição, um antagonismo entre ela própria e o resultado histórico do seu próprio esforço. O homem, metafísico e místico, poeta e sonhador, construiu uma história que o projectou no sentido oposto. Adentro do fluxo dos séculos, a Emoção e a Ciência caminham em sentidos contrários, ou em ângulo divergente; e assim, quanto mais se afastam mais se opõem. E como esta divergência não é espacial, quanto mais se opõem mais se chocam. é esta a causa profunda da irritação surda, da animosidade, da incompatibilidade surda ou confessada, que existiu sempre entre as Religiões, a Metafísica romântica e poética, a Poesia, a Arte, dum lado, e a Ciência do outro. Esta oposição é uma realidade histórica, e como tal, sem remédio; não temos que lamentá-la, mas de aceitá-la como uma realidade ...” (Salazar, “A Socialização da Ciência”, (conferência), 1933:22).

Abel Salazar debruça-se sobre os diversos tipos de Metafísica presentes no pensamento ocidental: o “Racionalismo Dogmático” de pretensões exactas (Parménides, Kant) - o tipo mais perfeito logicamente rigoroso da Metafísica, ainda que “historicamente falido”; a “Metafísica Literária” (Heráclito, Platão, Santo Agostinho); as Metafísicas de “auto-afirmação psicológica” (Nietzsche, Kierkegaard, Schelling) - estas últimas, pertenceriam ao campo da Arte e da Mística; finalmente,

“... uma última classe de Metafísica, aquela em que um núcleo conceitual pobre e sem sentido lógico procura disfarçar as suas misérias à custa de roupagens literárias ou de pretensões idiotas. Esta Metafísica nem é *filosofia nem arte*, mas simples mescla mal cozinhada de uma coisa com outra: tal é o famoso sr. Heidegger, um dos pontífices deste género duvidoso na moderna Alemanha, e, entre nós, o pobre sr. Pascoais ...” (Salazar, “Mal Entendido...”, in “O Trabalho”, 4-5-1936).

É contra esta última categoria de pensamento metafísico, segundo a sua opinião particularmente recriada na Filosofia portuguesa, que vai dirigir a sua crítica positivista e a sua Pedagogia de actualização científica e filosófica. E vai fazê-lo imbuído de confiança no progresso teórico da humanidade, em geral, e na racionalidade dos portugueses do seu tempo, em particular, a quem se vai dirigir, num discurso tão simplificado quanto possível, acerca das últimas conquistas da ciência e da respectiva reflexão filosófica que entendia como consequente:

“O verdadeiro pensamento actual, às vezes quasi invisível no meio dos homens da Europa decadente, de onde ultimamente se levantou a poeirada metafísica, continua, fora dêsse tumulto, no sentido do seu progresso histórico: e êsse é uma inteira deslocação dos problemas metafísicos para um outro campo filosófico. Quer dizer, a metafísica e filosofia comecem a divorciar-se, como outrora metafísica e ciência. (...)

Leitor, não nos afundemos em jôgo de palavras. Não confundamos *metafísica* no seu sentido habitual, com *filosofia*, no seu sentido actual. porque o importante é o seguinte: - a cada etapa científica vencida, sobre o capital de experiência acumulado, um grande esforço filosófico tem de ser feito, um esforço do espírito humano trabalhando sobre êsse capital, um esforço da razão sobre o Real: - ora isso é totalmente diferente dos imperativos da Razão dogmática, e das aéreas especulações místicas da antiga metafísica, como da moderna.” (Salazar, “Espírito e Matéria”, in “Foz do Guadiana”, 5-4-1936).

A defesa do Positivismo Lógico terá sido o ponto de chegada da interrogação filosófica de Abel Salazar e o principal objecto da sua acção divulgadora. Terá tido o

seu primeiro contacto com a Filosofia da Escola de Viena⁴¹ durante a sua estadia em Paris, em meados dos anos trinta. De acordo com a concepção caracteriológica de matriz psicossomática que há muito tinha adoptado, o cientista considerava representar esta corrente filosófica o possível equilíbrio actual entre os dois tipos opostos de mentalidades - esquizotímica e ciclótica - e a superação equilibrada e sensata da uniteralidade, e consequente dogmatismo, de quaisquer dos respectivos extremismos filosóficos, ou seja, de qualquer forma de Metafísica. Assim, esta linha de pensamento, para além de representar a vanguarda de uma Filosofia “científica”, corresponderia, ao mesmo tempo, à afirmação ideológica, e até política, da mais progressista forma do pensar racional, isto é, a uma espécie de Filosofia “democrática”, de evidente utilidade social, que permitiria até a superação da crise civilizacional em que estava mergulhada a Europa do seu tempo:

“... a Europa, em início de degenerescência intelectual, tende, como a Grécia outrora em período análogo, a sepultar-se nas brumas do irracionalismo místico.

Esta filosofia anti-racional, fascista, imperialista e aristocrática, que utiliza um idioma de combate e tenta violentar o não convencido, e que alimenta e dá substância a uma mística política e social correspondente, conduz-nos na sequência desta corrente, ao momento actual.

Enquadra toda uma vasta produção polimorfa, mas que obedece a este tipo geral; e faz assim contraste, como vemos, com a corrente empiro-lógica de que um dos expoentes é precisamente a Escola de Viena. (...)

Os seus filósofos, ao contrário do que é habitual, têm uma sólida e completa educação científica. São físicos e matemáticos, têm vivido a Ciência, não se limitando, como é vulgar, a conhecê-la de longe pelo catálogo das suas conclusões. Alguns passaram da física e das matemáticas para a filosofia, outros continuam sendo, a um tempo, físicos, matemáticos e filósofos. Este facto, pela sua amplitude é já significativo. Exprime uma das características do movimento actual do pensamento, cujas correntes tendem a separar cada vez mais a filosofia científica e a metafísica; (...)

Por outro lado, precisamente porque todos os momentos de crise intelectual de ordem histórica estabelecem uma grande confusão, em que campos diferentes, métodos e pontos de vista se compenetraram, doutrinas se desagregam, outras se recompõem com seus fragmentos, assim se tornam mais do que nunca necessárias as revisões críticas dos processos e critérios de clareza, do sentido a ligar os termos e conceitos, para que tudo não degenerem em estéril confusão. Este critério do *sentido* e da clareza, bem como da precisão lógica, é uma das características que melhor definem, como veremos, os esforços da Escola de Viena.” (Salazar, “A Nova Escola Filosófica de Viena”, in “Vida Contemporânea”, Março - 1936).

⁴¹ O Círculo de Viena (1922) era constituído por um grupo de filósofos e cientistas reunidos em torno de Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970) e Otto Neurath (1882-1945), em ligação com a Sociedade Empirista de Berlim, dirigida por Hans Reichenbach e tendo a colaboração de Bertrand Russell (1872-1970) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951); este grupo, cuja influência se veio a estender aos Estados Unidos, anima uma série de colóquios internacionais e de publicações que se dispersam pela Europa entre as duas Guerras.

Antes de mais influenciados pelo “Tractatus logico-philosophicus” (1921) de Wittgenstein e pelo Atomismo Lógico de Russell, desenvolvem uma Filosofia de tendência empirista, (influência inglesa de David Hume e do Positivismo francês), dedicando uma especial atenção ao estudo da linguagem e partilhando a convicção de que a análise desta constituiria o método e o objectivo específicos da Filosofia.

Abel Salazar irá citar e comentar diversos textos destes autores, recomendando mesmo a leitura de algumas das suas obras. (Ver os seus artigos sobre “O Pensamento Positivo Contemporâneo” publicados em “O Diabo”, 16-11-1935 e 24-10-1937).

Abel Salazar refere-se aqui aos filósofos e cientistas que de algum modo considerou percussores do movimento neo-positivista, cujas teorias pretende divulgar em Portugal: quer os que tiveram uma relação directa com a nova escola filosófica na área da Matemática e da Lógica (Mach, Poincaré, Whitehead, Russell), quer os que, na área da Física (Einstein, Planck, Heisenberg), ou da conseqüente Geometria não euclidiana (Riemann, Lobachevsky), foram responsáveis pela revolução científica da actualidade.

A Filosofia do Positivismo Lógico, que o cientista considerava implícita na própria Ciência, exprimiria a nova visão do mundo, posterior às radicais transformações de que fora objecto a Ciência moderna. Acompanhando as novas descobertas da Física - a Teoria da Relatividade Restrita e a Teoria Geral da Relatividade, a Teoria dos *Quanta*, a Teoria da Indeterminação de Heisenberg - que tinham introduzido novos conceitos de espaço, tempo, causalidade, determinismo, etc., o Neo-positivismo, que assentava também no recente desenvolvimento das Teorias da Linguagem, era encarado por Abel Salazar como uma Filosofia revolucionária, capaz de superar a Filosofia tradicional e, sobretudo, os mais recentes “essencialismos” que grassavam na Europa e tanto sucesso tinham em Portugal:

“Em primeiro lugar notemos que uma filosofia existe implícita na ciência: não é uma filosofia sistematizada e codificada, como uma construção metafísica a priori, mas a própria filosofia dos factos; êste sistema apoia-se por um lado na própria base histórica das ciências, o criticismo limitante, a abdicação e a translação do absoluto ao relativo; por outro lado a influência progressiva do desenvolvimento histórico das ciências sobre o pensamento humano, e sobre o homem, cria automaticamente uma filosofia perfeitamente definida quanto à estrutura, mas sem conteúdos definidos quanto à conclusão. Ao contrário de um sistema metafísico, rígido, blocal e definido no seu conjunto e definitivo nas suas conclusões, com princípio, meio e fim, a filosofia implícita na ciência é o erguer de um edifício sem cúpula sobre as bases históricas da ciência.” (Salazar, “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, in “O Diabo”, 13-9-1936).

Um dos vectores do Positivismo Lógico que mais ia ao encontro do pensamento de Abel Salazar⁴² era a sua epistemologia “abdicacionista”, ou seja, as suas posições não “ambicionistas” em relação à possibilidade de um conhecimento absoluto do real, o seu “negativismo” relativista em relação à verdade e a rejeição total do Idealismo Absoluto.

O cientista considera a Filosofia da Escola de Viena como a actual manifestação do progressivo ascendente histórico e epistemológico do “real” em relação ao “ideal”, ou seja, da mentalidade científica objectiva sobre a subjectividade metafísica. Seria assim um momento de superação filosófica - e até moral e política - do antagonismo entre idealismo e realismo, recorrente em todo o pensamento ocidental, ao longo da sua História. É que, ao contrário da Ciência, em que o progresso se verificaria pela “totalização da experiência” resultante de um acto mental colectivo, na Filosofia, o respectivo processo histórico desenvolver-se ia em espiral, num movimento oscilante,

⁴² Já em 1933, na primeira das conferências que proferiu na Faculdade de Medicina de Lisboa, Abel Salazar operativizava os conceitos de “ambicionismo” e de “abdicacionismo”, respectivamente associados às tendências idealista dogmática e realista crítica em relação à possibilidade e ao valor do conhecimento humano: “... sendo estes temperamentos inerentes à natureza humana, as duas tendências espirituais da humanidade, a absolutista e a relativista, não deixaram jamais de se encontrar frente a frente, em eterna oposição.” (Salazar, “A Posição Actual da Ciência da Filosofia e da Religião” (conferência), 1933: 26).

sinusoidal, sem outro progresso que não fosse, ou pudesse ser, o reflexo da própria actualização científica:

“A Escola de Viena é assim uma das manifestações particulares de um movimento complexo, turbilhonar, do pensamento contemporâneo. mas, como êste movimento, no seu conjunto, é a sequência do passado, e, no momento actual, a resultante dos movimentos precedentes, ou melhor das forças em conflito que os determinaram, resulta que a posição da Escola de Viena está perfeitamente definida já, não só no conjunto do movimento intelectual moderno, mas também historicamente, isto é, representa a sequência histórica de movimentos anteriores, nas suas variadas formas.” (Salazar, “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, in “O Diabo”, 17-10-1937).

O Positivismo Lógico, com a sua exigência de cientificação da Filosofia, a ser feita através da adopção de critérios empíricos de verificabilidade e de uma total eliminação da Metafísica, a partir da realização de uma análise lógica do discurso, vinha, afinal, ao encontro do que sempre foram as linhas de fundo do pensamento do cientista: um mesmo paradigma, de carácter científico, para toda a explicação - científica e filosófica - do real, numa efectiva convergência de valores gnosiológicos, éticos e políticos. De uma Filosofia que combinasse “cientificamente” experiência e razão resultaria uma visão do mundo em que ressaltaria a racionalidade humana, a igualdade democrática e a liberdade ética. Para além da teoria - científica e filosófica - de carácter objectivo, estaria assim aberto um campo prático - moral e político - em que a acção humana se libertaria das limitações dogmáticas e totalitárias de um primitivismo agora ultrapassado.

Abel Salazar tem perfeita consciência de como a Ciência actual dera origem à construção teórica de um mundo completamente diferente daquele que a Ciência Moderna - a Física de Newton, em especial - tinha elaborado. Esta mantinha-se ainda próxima do conhecimento empírico. Era assim mais facilmente compreendida, porque compatível com o conhecimento sensorial, imediato, da experiência quotidiana. Pelo contrário, a Física posterior a Einstein tinha afastado o universo científico da realidade captada pelo senso-comum, a que o cientista chamava sugestivamente o “Universo pitoresco”:

“O Universo einsteiniano é, como vimos já, mais abstracto que o newtoniano. Neste a imaginação podia ainda transportar para o campo emotivo o solene rodar dos mundos na infinidade do espaço, desenvolvendo o Universo pitoresco no sentido newtoniano, e fazendo assim uma combinação dos dois. Nesta combinação o elemento emotivo e o pitoresco recebe do elemento racional como que uma auréola de infinidade, e como que um ritmo de infinita magestade.

O Universo pitoresco é assim como que movido por uma grave musicalidade de movimento, uma solene sinfonia cuja grandiosidade se perde no espaço infinito. O sol, já divinizado pela emotividade de outrora, recebe dessa concepção uma deificação racional, e as estrêlas uma como que longínqua e misteriosa missão; - e tudo se move ao compasso de um ritmo monótono, mas vertiginoso de grandeza. Com o Universo de Einstein, o pitoresco afasta-se do abstracto, a Poesia da Ciência, a Emoção da Razão.(...)

De tudo resulta que o homem, sempre dominado pelo Mundo pitoresco continuará construindo uma filosofia “pitoresca”, em oposição com a filosofia positiva. Filosofia “pitoresca” e filosofia positiva irão ambas caminhando em forte divergência angular, como já está sucedendo actualmente, divergência que influenciará o desenvolvimento histórico do futuro. A filosofia “pitoresca” trabalhará sempre sobre o mundo pitoresco, e sobre o

homem, e ainda sôbre o desconhecido que lhe será abandonado pela filosofia positiva.” (Salazar, “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, in “O Diabo”, 6-6-1937).

Para Abel Salazar apenas uma Filosofia “positiva”, isto é, metodicamente positivista, poderia ter acesso à extrema racionalidade do universo científico actual. Não se tratava já aqui de um Positivismo ingenuamente empirista, que considerasse os fenómenos como a própria realidade em si. O Neo-Positivismo da Escola de Viena, renunciando também a procurar a essência última dos fenómenos e mantendo a suspensão do juízo em relação àquela, numa rejeição de todos os enunciados metafísicos, vinha ao encontro do que sempre fora a principal linha de força do pensamento de Abel Salazar - a intenção de “cientifizar” a Filosofia sem, no entanto, pretender limitar todo o pensamento humano a um “cientismo” demasiado redutor. Assim, a Filosofia deixaria de estar numa atitude de concorrência com a Ciência, mas dependeria dela.

Também para Abel Salazar, um dos principais instrumentos para todo o pensamento filosófico deveria ser, tal como para a Ciência, a exigência de “verificabilidade”. Para o Positivismo Lógico, a possibilidade de verificação empírica de qualquer conhecimento, de qualquer proposição, seria o único critério da sua definição epistemológica e respectiva crítica e aceitação⁴³.

De acordo com esta exigência de verificabilidade empírica, não restava à Filosofia senão uma tarefa de análise da linguagem⁴⁴. A Filosofia deixava assim de ser vista como um sistema de conhecimentos e passava a ser encarada como uma actividade de análise do conteúdo das proposições, do seu sentido, cabendo depois à Ciência avaliar a sua verdade ou o seu erro.

A maior parte, senão todos os problemas da Filosofia tradicional seriam, portanto, pseudo-problemas, equívocos linguísticos, redutíveis a problemas científicos, ou tendencialmente indutores de fictícias soluções metafísicas, desprovidas estas de qualquer valor gnoseológico:

“Frases e pseudo-frases: eis uma questão primacial em que é útil insistir. E isto porque uma grande parte das polémicas entre os homens se fazem, não com frases, mas com pseudo-frases, não com proposições, mas com pseudo-proposições e que assim se reduzem a esgrima de palavras. (...)”

Ora isto é uma das causas principais do caos intelectual, quer no campo da filosofia, quer nos outros: porque aí onde se infiltra uma pseudo-frase, a questão debatida torna-se insolúvel, e estéril tóda a discussão. far-se-ia imensa pirâmide, amontoando numa praça tódas as frases sem sentido que, através dos séculos, têm alimentado polémicas e discussões. por isso nunca é demais insistir sôbre esta questão, porque ela é uma das formas de

⁴³ Note-se que este empirismo radical do Positivismo Lógico haveria de ser posteriormente superado pelo princípio da “refutabilidade” de Karl Popper (1902), na obra “A Lógica da Investigação” (1934), e pela Filosofia Analítica do “segundo” Wittgenstein, a partir da obra “Investigações Filosóficas”, concluída em 1949, e com as quais Abel Salazar não terá tido contacto. De todo o modo, o carácter anti-metafísico defendido para a Filosofia, e o protagonismo da linguagem, encarada como único objecto da actividade filosófica, mantêm-se nestas tendências da Filosofia contemporânea, a cujos antecedentes o cientista aderiu incondicionalmente.

⁴⁴ Rudolf Carnap (1891-1970), que Abel Salazar cita frequentemente, tenta substituir a Filosofia pela Ciência da Lógica, começando pela Sintaxe (“Sintaxe Lógica da Linguagem”, 1934), concluindo que a Filosofia diz mais respeito a palavras do que a objectos, pelo que o seu valor teórico se reduziria à constituição de uma investigação sobre a diversidade dos enunciados linguísticos e não à criação de um corpo de proposições com qualquer valor gnosiológico autónomo.

reduzir as batalhas intelectuais e de clarificar o pensamento e suas formas de expressão. sejamos pois gratos àqueles que, como Carnap e os logicistas actuais, realizam um grande e sério esforço neste sentido.” (Salazar, “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, in “O Diabo”, 21-8-1938).

A Filosofia tradicional de cariz metafísico estaria assim construída sobre um equívoco que urgia clarificar, em ordem à libertação do pensamento de inutilidades sem sentido - construções de aparentemente operatividade lógica e epistemológica, afinal conceitos vazios, sem qualquer conteúdo empírico definido:

“Todos aqueles que se entregam a leituras filosóficas, conhecem de sobra termos tais como <<ideia>>, <<absoluto>>, <<ser como ser>>, <<coisa em si>>, <<noumeno>>, <<não-ser>>, <<emanação>>, <<manifestação>>, o <<eu>>, o <<não-eu>>, <<princípio>>, <<omnisciente>>, etc., etc., os termos enfim habituais no calão filosófico. e conhecidos por termos *especificamente metafísicos*.

Que significam tais palavras? Precisamente o mesmo que *babu*, isto é, nada, coisa nenhuma: são termos destituídos de sentido. Os próprios metafísicos o reconhecem, quando confessam não poder fornecer um critério da sua veracidade, um critério como aquele que a lógica reclama. E no entanto a metafísica teima, persiste em empregá-los, em jogar com êles em intermináveis desenvolvimentos, polémicas e sistemas; teimam em <<entender>> nestes termos *alguma coisa*, representações, sentimentos, <<babuidades>>, enfim, pois nada disso confere a tais termos qualquer significação.” Salazar, “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, in “O Diabo”, 7-8-1938).

Com este tipo de conceitos, destituídos de sentido real, apenas se poderiam formular pseudo-proposições, o que para Abel Salazar - que aqui não segue estritamente a teoria do Círculo de Viena - correspondia a uma forma de pensamento pessoal, completamente desprovido de fundamento e de objectividade científica - o “pensamento psicológico”. Este tipo de pensamento - que seria a maior parte do pensamento humano - seria constituído por proposições meramente imaginárias, emotivas e dogmáticas, de carácter sintético⁴⁵, não verificáveis cientificamente, com origem no senso comum e em cada um dos tipos de personalidade individual. Esta modalidade de pensamento apenas na Arte teria algum valor.

Pelo contrário, o “pensamento lógico” seria próprio da Lógica e da Matemática puras - em que apenas se produziria um conhecimento formal - e também das Ciências experimentais - onde o recurso ao critério de verificabilidade experimental garantiria a sua adequação efectiva ao real. Nestas Ciências far-se-ia a utilização dos dois tipos de enunciados, analíticos e sintéticos, sem os vícios especulativos do apriorismo, através de um constante recurso ao julgamento dos factos da experiência. Seria assim um pensamento “empírico-lógico”.

A Metafísica, que corresponderia a uma tentativa inválida de transformar o pensamento vulgar, de carácter meramente psicológico, em “pensamento lógico”, seria portanto completamente tautológica e ôca, já que apenas utilizava proposições analíticas, que articulavam conceitos desprovidos de conteúdo real:

⁴⁵ Abel Salazar e os Neo-positivistas retomam aqui a distinção Kantiana entre juízos sintéticos - dependentes da experiência (*a posteriori*) mas sem validade objectiva universal - e juízos analíticos - independentes dos factos (*a priori*), universais e necessários, estritamente racionais.

“A articulação do pensamento psicológico com o lógico não conduz a nenhum resultado positivo; é um puro jôgo dogmático de afirmações baseadas na crença, em opiniões, em representações mentais arbitrárias. Com a articulação de proposições psicológicas, lógicas e juízos lógicos, podem construir-se os mais complicados sistemas, mas estes, por grande que seja a sua complicação, não têm conteúdo algum que não sejam as afirmações psicológicas nêles articuladas. O todo não representa outr coisa de efectivo que não seja um dogmatismo de crença ou de opinião ou então de representações psíquicas arbitrárias. (...)”

Por outras palavras, a metafísica vale o que valer o seu vestuário emotivo, a sua forma, a sua estética, a arte com que é apresentada, lírica, dramática ou patética: o núcleo filosófico é sempre destituído de sentido, constiuído de pseudo-proposições. É portanto, apenas e sòmente Arte quando é alguma coisa. (...) O que significa que, do magma dos sistemas metafísicos do passado, há que aproveitar apenas o que tal magma nos apresenta como pensamento psicológico, quando êste tem qualquer valor humano, estético ou moral; o resto é absolutamente nulo.” (Salazar, “Pensamento Psicológico e Biotipos”, *in* “Seara Nova”, 6-5-1937).

De uma maneira geral, em relação ao Movimento Analítico e ao Positivismo Lógico - um dos seus momentos transitórios, e que Abel Salazar conheceu de forma não exaustiva - mais do que a sua manifesta actualização científica e do que a sua primordial preocupação com as condições lógico-sintácticas do discurso, foi o seu repúdio da Metafísica que mais terá motivado o cientista para esta corrente filosófica. Ainda mais porque este era, no seu entender, o principal vício de que enfermava a Filosofia e a Cultura portuguesa, que se tinha proposto ajudar a modificar.

CONCLUSÃO

A consciência crítica e o espírito democrático sempre demonstrados por Abel Salazar em toda a sua prática profissional e cívica levam-no, em coerente consequência, a atribuir uma extrema importância à Pedagogia. E o seu conceito de Pedagogia transcende largamente a ideia de esta se reduzir a uma prática teórica apenas ligada à Escola. Para além de ensinar os seus alunos, pretende assim educar os portugueses em geral. Daí o ter-se dedicado a uma tão vasta campanha de divulgação cultural, concretizada em livros, conferências e numa intensa colaboração em jornais e revistas.

Como republicano convicto, tem uma perspectiva ao mesmo tempo política e ética da cultura, pelo que considera a informação e a educação dos seus concidadãos como um dever prioritário:

“A <<cultura>> sem uma severa disciplina mental, sem uma forte educação do espírito, e uma ética intelectual, é mais uma praga do que um benefício. Um grupo de homens <<cultos>> dêste género é a verborreia em acção, o cavaco estéril e superficial, a dissolução lamentável de tudo o que penosamente foi elaborado.

Significa isto que a verdadeira cultura se deve basear na educação do pensar, no esforço pessoal de reflexão, na consciência plena daquilo que se domina e daquilo que apenas conhecemos superficialmente, ou em esquema, ou exteriormente, em suma, na lúcida apreciação dos valores culturais de que dispomos, na clara inteligência do stock de conhecimentos que capitalizamos e no seu uso reflectido. (...)”

Assim, meu caro leitor esforçemo-nos por compreender a <<cultura>> no seu verdadeiro sentido. E êste verdadeiro sentido deveria ser, creio, a <<conscencialização>>

gradual e progressiva dos conhecimentos recebidos, e a <<conscencialização>> progressiva da nossa própria mentalidade reflexiva e cognitiva, e que tudo deve convergir para a <<conscencialização>> progressiva do homem integral, no sentido de uma mais ampla, mais tolerante e mais humana compreensão da humanidade.” (Salazar, “O Pensamento Científico Contemporâneo”, *in* “O Diabo”, 9-5-1937).

Em Portugal, onde o pensamento e a cultura estariam naturalmente “viciados”, era preciso, no entender do cientista, “rever integralmente a maneira e os métodos de pensar”. A mentalidade dos portugueses - superficial, preguiçosa e sentimental - levava a que o País ainda fosse refractário ao pensamento científico europeu contemporâneo. De igual modo, no que diz respeito à Filosofia, a informação actualizada era escassa, sobretudo quanto às novas correntes “empírico-lógicas” - as teorias da Escola de Viena - que se revelavam de difícil compreensão e aceitação entre nós:

“Devemos assim reconhecer que as modernas correntes do pensamento contemporâneo são tudo quanto há de menos adaptável ao fastio mental do nosso país, aos seus hábitos e tendências e portanto tudo quanto há de mais difícil entre nós.

O português, mesmo culto e curioso, para empregar uma frase comum, maça-se com estas coisas: ao fim de três artigos ou capítulos, boceja e começa a pensar noutra coisa. Quere coisa rápida e fácil, brilhante, de efeito, e por isso mesmo se deixa em geral arrastar para o filosofismo e cativar pelos filosofastros. (...) Sem tremeliques do sentimento, sem choradinhos de poesia, ou espiraladas abstracções de aristocratizante espiritualismo vazio de substância, o português declara que não está para estopadas; pede e exige coisa empolada e profunda, rápida, teatral, espectacular ou incompreensível. Ou então desfaz-se em visões celestiais, procura <<iluminar>> por dentro, perde-se numa logorrêa de frases sem nexos nem sentido, cai em êxtasis, revira os olhos e contempla o Infinito. “ (Salazar, “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, *in* “O Diabo”, 6-5-1939).

Este jocoso texto demonstra expressivamente a consciência crítica que o cientista tinha dos seus concidadãos, e a premente necessidade pedagógica que sentiu de os informar e educar. Foi sobretudo a partir de 1935 que multiplicou a sua actividade de publicação de artigos, que apareceram dispersos por jornais e revistas, quer de âmbito regional quer nacional⁴⁶. A motivação pedagógica, que sempre acompanhara o seu percurso de investigador e professor, assumia agora a forma de uma militante divulgação cultural. O principal objecto desta intervenção mediática - as novas descobertas científicas e a Filosofia do Positivismo Lógico - respondia, da maneira mais radical, às suas antigas preocupações científicas de índole positivista e, sobretudo ao seu repúdio epistemológico e existencial por qualquer forma de pensamento mítico e metafísico. Neste contexto, como em toda a sua actividade pedagógica, a intenção última do cientista, para além de promover uma renovação intelectual, ao nível dos conteúdos e dos métodos de pensamento, era, sobretudo, promover uma renovação moral das mentalidades.

Na sua actividade jornalística, e dentro deste espírito, Abel Salazar não se limitou às doutrinas neo-positivistas, tendo-se dedicado também a divulgar a sua perspectiva sobre outros temas filosóficos - a Teoria da História, a Ciência e o Direito, a Arte e a

⁴⁶ Até 1936 colabora nos jornais: “Ideia Livre”, “O Povo do Norte”, “O Trabalho”, “O Notícias de Coimbra”; e nas revistas: “Gérmens”, “Vida Contemporânea”, “Pensamento”. Entre 1936 e 1940 no jornal “O Diabo” e nas revistas “Sol Nascente” e “Seara Nova”.

Sociedade. Partiu sempre de uma atitude ideológica anti-clerical e anti-fascista o que, de resto, foi responsável pelos inúmeros problemas que foi tendo com a censura e que culminaram com a sua demissão compulsiva da Universidade em 1935.

Na segunda metade da década de trinta, quando o Estado Novo atravessava a sua fase mais afirmativa, Abel Salazar era reconhecido como um anti-fascista convicto e merecia, quer do ponto de vista científico, quer político, o respeito de todos quantos se opunham, de forma mais ou menos organizada, e dentro de diferentes perspectivas políticas, ao regime salazarista. Isto não impediu que, no ano de 1937, se tivessem verificado divergências teóricas por parte de alguns intelectuais igualmente opositores ao Fascismo, quanto à prática de divulgação científico-filosófica de Abel Salazar, e que deram origem a acesos confrontos, em artigos e cartas, publicados em vários periódicos. A primeira dessas polémicas foi com Adolfo Casais Monteiro (1908-1972), colaborador da revista “Presença”(1927), que reage a um artigo publicado por Abel Salazar na revista “Sol Nascente”⁴⁷, no qual este critica a Metafísica espiritualista de alguns autores nacionais, dentro da sua perspectiva neo-positivista; depois foi a vez de António Sérgio escrever uma vigorosa contestação aos dois artigos que o cientista publicara na “Seara Nova”⁴⁸ sobre o Positivismo Lógico da Escola de Viena.

Em ambos os casos se deu início a um conflito teórico cujo principal objecto terá sido, não os conteúdos filosóficos em jogo, mas a forma escolhida por Abel Salazar para a sua divulgação pública. De uma maneira geral, o que os dois críticos apontaram ao cientista foram aspectos relacionados com a utilização de uma metodologia didáctica imperfeita, associada a alguma falta de exigência científica, de que resultaria um certo simplismo esquemático e falta de rigor conceptual, decorrente, não só das imprecisões de linguagem, mas também do tom retórico que dominaria todo o seu discurso, assim mais apologético do que explicativo. Ou seja, acusavam Abel Salazar de sectarismo filosófico e de dogmatismo, dada a sua aparente superficialidade e falta de fundamentação na exposição de teorias que nunca problematizava, vulgarizando-as acriticamente, num seguidismo quase religioso em relação a uma espécie de *magister dixit* intolerável e contraditório em relação ao espírito racionalista que todos defendiam.

Sérgio foi, neste caso, o mais combativamente polémico, o que era, de resto, característico, não só do pendor racionalista crítico e do seu discurso, por vezes sarcásticamente atormentado, mas também de todo o espírito polemista que presidia à que foi uma das revistas doutrinárias mais exigentes e combativas da cultura portuguesa da época - a “Seara Nova” - de que aquele foi, a partir de 1923, assíduo e responsável colaborador.

Tanto António Sérgio como Abel Salazar demonstravam uma certa convergência de pontos de vista quanto às respectivas concepções que tinham da “cultura” e do papel a desempenhar por esta no desenvolvimento integral do indivíduo, nomeadamente no que diz respeito à formação de hábitos de reflexão, de espírito crítico e de liberdade. Ambos entendiam a cultura, nomeadamente a cultura científica, não como a aquisição de uma soma de conhecimentos, mas, acima de tudo, como um meio de desenvolver capacidades. Sérgio, na sua aristocrática exigência racionalista, ao mesmo

⁴⁷ Salazar, Abel, “Kretschmer e os Plotinozinhos”, in “Sol Nascente” nº3, 2-3-1937.

⁴⁸ Salazar, Abel, “Pensamento lógico, pré-lógico, pseudo-lógico e psicológico. Pensamento emotivo, pensamento lógico e empiro-lógico” e “Pensamento psicológico e biótipos”, in “Seara Nova”, nº 505, 15-4-1937 e nº 508, 6-5-1937, respectivamente.

tempo positivista e bergsoniana, defendia vigorosamente a necessidade de formação de uma disciplina racional - o *self-government* - obtida através de um constante auto-domínio, auto-crítica, e auto-didactismo, sempre no sentido de um máximo contrôlo da razão sobre os “instintos”. Ora todo este rigor não se compadecia com o entusiasmo com que Abel Salazar tentava divulgar as novas descobertas científicas e a Filosofia do Círculo de Viena, a qual não correspondia, de facto, a uma revolução filosófica definitivamente transformadora do pensamento ocidental, como a própria evolução futura desta linha de pensamento veio a demonstrar. Finalmente, António Sérgio considerava que a Filosofia era incompatível com a “vulgarização” e o que Abel Salazar faria, no que considerava ser a sua falta de fundamentação e problematização, não era senão “desculturar”.

Abel Salazar assim não entende a sua prática divulgadora, e defende-se, com uma agressividade discursiva proporcional a todo o seu empenho pedagógico:

“Os defensores do esoterismo intelectual partem do princípio de que a vulgarização deve ser uma educação pública tão perfeita que não deforme as mais difíceis questões vulgarizadas; e que assim seria destinada, se fôsse possível, à realização de um didactismo integral conduzindo metódicamente o público a um determinado estado cultural, estabelecido *a priori*, e seguido à risca, com uma rigidez de carris.

Ora não é assim que entendo as coisas; tal certeza parece-me não só uma utopia, como absolutamente artificial.

As ideias, lançadas no público por qualquer vulgarização, são destinadas a ser assimiladas, integradas pela mentalidade colectiva, que as elabora em seguida segundo as leis próprias do movimento complexo das massas. Acções e reacções, fluxos e refluxos aí se formam em conformidade com as leis da vida; e assim se estabelece como que uma digestão da cultura. O fenómeno é comparável ao da pedra lançada na torrente, que aí gera as suas ondas, ondas que vão perder-se no fluxo da corrente, e em seus turbilhões, integrando-se neles: e que de forma alguma vão dirigir a corrente, segundo os imperativos categóricos da cultura. (Salazar, “A propósito da vulgarização do Círculo de Viena”, *in* “Seara Nova”, 26-6-1937).

E porque considera o Positivismo Lógico o primeiro “expoente” da reconstrução científica então em curso, ou seja, como o início de uma “nova era filosófica”, sem lhe atribuir, é claro, qualquer sentido absolutizante, defende que a sua divulgação - como a de qualquer outra teoria científica - não poderia ser exclusivamente avaliada pela média do seu resultado cultural, mas antes pelo seu resultado “estimulante e fecundante”. Deste modo, e tendo em conta as manifestas dificuldades de um País “intelectualmente atrasado pelo menos em cinquenta anos”, defende a necessidade de uma “vulgarização” cultural cuidadosamente orientada por princípios e critérios que contemplassem alguma simplificação, que não representasse nenhuma distorção dos conteúdos fundamentais a ensinar, mas que transformasse os resultados da ciências e da reflexão filosófica afim num factor de enriquecimento e actualização colectivos. Daí a sua renúncia à transmissão sistemática de uma problematidade, complexidade e criticismo excessivos:

“A tal respeito convém porém notar que as minhas ideias e métodos são perfeitamente definidos, em contraste com os zigue-zagues, dúvidas, hesitações, manifestados por Sérgio. E tais ideias e métodos definidos não significam desconhecimento da relatividade e complexidade das coisas, mas sim uma resolução tomada, após reflexão, no meio

precisamente desta relatividade e complexidade. doutra forma jamais alguém em coisa alguma daria um passo, e ficaria para um canto, a gaguejar. O que é próprio do espírito científico é seguir um caminho definido no meio da constante dúvida e da constante auto-crítica, e procurar um pouco de luz na densidade das trevas: e não de se perder por completo no meio de um criticismo caótico.” (Salazar, “As críticas de António Sérgio e a necessidade de actualização do pensamento português” in “O Diabo”, 20-6-1937).

De uma maneira geral, Abel Salazar justifica a sua prática de divulgação e simplificação científica e filosófica, isto é, a sua política de “vulgarização”, distinguindo claramente o registo da investigação e da discussão especializada dos conhecimentos, do registo da sua exposição didáctica. Sem qualquer demagogia paternalista, entendia que o principal factor de variabilidade do discurso científico ou pedagógico, no seu maior ou menor grau de problematidade e complexidade, deveria ser o tipo de destinatário a quem se dirigisse. Assim estaria legitimada a sua incompreendida intenção de democratizar a cultura, nas formas simplistas ou simplificadas que por vezes assumiu:

“Uma coisa é a construção, a análise, e a discussão das ciências, outra coisa é a sua exposição didáctica, outra ainda a sua exposição filosófica. (...)”

Sendo pois a ciência um objecto em constante devir, não é possível apresentá-la didacticamente senão sistematizando conclusões provisórias, codificadas segundo um certo método. (...)”

O que é difícil, em ciência aquilo que é apanágio de privilegiados, é a construção, a criação, a elaboração da ciência. O que é difícil ver com inteligência onde ninguém vê, e saber encontrar a ordem no caos, ou descobrir, ou retificar erros, ou ainda analisar sob o ponto de vista crítico, etc. Pelo contrário, uma vez feita a descoberta, construída a teoria, cristalizado o conceito, terminada a crítica, uma vez, em suma, definida em conclusão todos podem compreender, porque para tal, nenhuma condições especiais, privilegiadas são requeridas. (...)”

<<Vulgarizar>>, em ciência e filosofia científica, é, pois, até certo ponto comparável a <<mostrar>> uma obra de arte: - e basta muitas vezes <<apresentar>> a conclusão para que o público logo a entenda: - a condição exigida é apenas que a <<apresentação>> esteja bem feita, e que o público se interesse.” (Salazar, “A revolução científica e filosófica do século XX”, in “Esfera”, nº3, Julho - 1938).

A intensa militância cultural em que Abel Salazar se empenhou em meados dos anos trinta, e de que resultou a sua intensa actividade de publicitação de teorias científicas e filosóficas - ideias actuais de que honesta e humildemente se apropriou, e articulou originalmente com as suas próprias descobertas experimentais - foi apenas uma pequena parte de toda a sua actividade pedagógico-didáctica.

A sua denúncia crítica do Ensino tradicional, de carácter magistral e teórico, começara nos seus tempos de aluno universitário na Escola Médico Cirúrgica do Porto. Desde logo se interrogou, não só sobre os problemas epistemológicos e metodológicos da investigação científica, mas também sobre as questões pedagógicas e didácticas do Ensino.

Imbuído dos ideais republicanos comuns aos mais notáveis intelectuais da época, sempre defendeu um Ensino científico - racional e experimental - de acordo com princípios materialistas, anti-metafísicos e, sobretudo, anti-clericais. Associando-se ao patriotismo próprio da “educação republicana”, defendia a formação científica e filosófica generalizadas, como condição para a criação de uma nova mentalidade,

democrática e livre, ou seja, como condição para a imprescindível “renovação do carácter nacional”.

Levou às últimas consequências - teóricas e práticas - a distinção entre “educação” e “instrução”, privilegiando a “formação” em relação à “informação”, na defesa de uma Pedagogia que, equilibrando “tradição” e “progresso”, permitisse um desenvolvimento integral dos alunos e dos cidadãos.

Influenciado pelos princípios pedagógicos da “Escola Nova”⁴⁹, defendia uma metodologia de carácter eminentemente activo, que orientasse sempre a aprendizagem a partir de um ponto de partida concreto e experimental, e que levasse o aluno a realizar, ele próprio, as necessárias sínteses conclusivas. Tendencialmente, o quase auto-didactismo daqui decorrente diminuiria largamente a importância da figura do professor, a quem ficava reservado um papel, não de mero transmissor dos conhecimentos, mas de orientador de projectos de investigação a realizar pelos próprios alunos. Dentro desta perspectiva, a auto-avaliação tenderia a suprimir os exames, desenvolvendo os alunos uma capacidade crítica e auto-crítica que lhes permitiria ultrapassar, através de uma formação ao mesmo tempo científica e ética, o tradicional e negativo estatuto do estudante “urso”, irresponsável, subordinado à autoridade docente, dedicado à obtenção de notas altas, mero assimilador de “sebentas”, memorizadas sem raciocínio crítico, nem autonomia de pensamento. Contra a erudição retórica tradicional, Abel Salazar propunha um saber desburocratizado, flexível, independente e livre, portanto incómodo, quer para a Instituição Universitária da época, quer, para o poder político instituído no Estado Novo.

Combate o elitismo e o isolamento social da Universidade, propondo a sua reconstrução em ordem ao desempenho de três funções fundamentais: a investigação científica, a transmissão didáctica dos seus resultados e a divulgação pública alargada do saber científico. Só na acumulação destas três funções é que a Universidade prestaria um verdadeiro serviço à comunidade, contribuindo para uma efectiva renovação da mentalidade colectiva, dentro de um espírito de progresso, autonomia e liberdade. A sua função seria, assim, não só de natureza científica e pedagógica, no sentido restrito, mas alargadamente cultural e política. O seu desígnio último seria a superação de todo o primitivismo cultural medievalizante, remanescente na tradição portuguesa, tendo em vista a instauração de uma nova ordem intelectual e ética, a ordem da racionalidade científica e da liberdade moral e política. A Universidade teria, portanto, um papel imprescindível na gradual eliminação do enorme desnível existente entre a cultura das elites intelectuais e a cultura pública média - desígnio democratizante e progressista que, acima de tudo, preocupou o cientista.

“Opõem-se no momento actual duas finalidades e dois métodos educativos: o oriental ou católico, o helénico ou científico.

⁴⁹ A chamada “Escola Nova”, movimento pedagógico do início do século XX, a que estiveram associados nomes como: E. Claparède, M. Montessori, E. Key, J. Dewey, ou A. Sérgio, defendia uma escola activa ou funcional, adaptando o ensino às capacidades efectivas dos alunos e fundamentando a aprendizagem nas suas virtualidades criadoras, num máximo respeito pela sua espontaneidade e liberdade. Abel Salazar terá posto em prática estes princípios pedagogicamente progressistas durante cerca de dezoito anos de docência universitária, o que lhe mereceu, como é óbvio, e dado o contexto ideológico em que funcionava o ensino universitário da época, a incompreensão da maioria dos seus pares e, sobretudo do poder político, que acabou por demiti-lo das suas funções de professor.

O primeiro visa a criar *escravos obedientes* ; a transformar as nações em grandes massas acéfalas, sem vontade, sem independência, sem dignidade e sem carácter: é o resíduo actual dos ritos chaldeo ou assírico ou persa.

O segundo visa a criar *individualidades livres* , a transformar as nações em consciências colectivas responsáveis, com vontade própria, independência individual, dignidade cívica, e com carácter; é a continuação do critério helénico.”

“ Em face disto a situação actual das Universidades e a sua missão social é fácil de definir. Têm em primeiro lugar de reduzir ao mínimo possível o desnível acima assinalado entre a Ciência, a sua filosofia e a cultura pública média. A cultura pública pela Ciência e pela sua filosofia, satisfará imediatamente o déficit acima apontado, contrabalançando e anulando a influência dos resíduos históricos. Ajudará a criar a consciência colectiva, fazendo evoluir a massa popular dum estilo intelectual quasi medieval até ao que deva ser esse estado numa sociedade moderna. Esta acção fará ao mesmo tempo diminuir a influência actual dos resíduos orientais, quer no que diz respeito à mística quer no que diz respeito ao critério social, acabando por libertar os povos do conformismo que está implícito nestas influências e a que um longo trabalho de influência histórica fez ganhar fortes raízes. Esta acção educativa deve tender para levar a consciência colectiva dos povos a um critério científico e positivo do Universo, da humanidade, da vida e do homem.” (Salazar, “A Função Social da Universidade”, in “Liberdade”, 30-7-1933 e 13-8-1933).

Se toda a prática universitária de Abel Salazar - investigação e docência - parece ter sido um exemplo concreto das suas perspectivas teóricas sobre a Pedagogia, o prolongamento consequente daquelas, realizou-o enquanto conferencista e divulgador da Ciência e da Filosofia, quiçá também enquanto artista plástico, numa interdisciplinaridade constante e coerente.

Quanto à Filosofia, que via como uma necessidade bio-psicológica de todo o ser humano, e apesar dos seus tentadores perigos retóricos e especulativos, tentou aprendê-la e recriá-la de forma original, ensinando-a criticamente aos futuros cientistas, seus alunos, e ao povo em geral. A verdade que perseguia, desdramatizou-a no seu relativismo positivo, mas isso não o impediu de reconhecer a legitimidade histórica e existencial de afirmação de uma “lírica das ciências”, ou seja de um pensamento poético, místico ou metafísico. Apenas não tolerava o equívoco de qualquer construção teórica que absolutizasse aquele e o confundisse com Ciência ou Filosofia “científica”. A Verdade seria sempre uma necessidade subjectiva, objectivamente inalcançável:

“Que o homem aspire a um conhecimento absoluto, é isso condição de uma estrutura mental, como a perspectiva o é da sua estrutura visual; mas que tal conhecimento seja uma miragem, como a perspectiva, é coisa que êle jamais deve esquecer. (...)

Que pois cada qual se agarre à Verdade a que aspira, mas que não venha maçar o vizinho pregando as perfeições da sua Deidade; e que pois o Poeta, o Metafísico, e o Místico, deixem em paz a Ciência, como esta deixa em paz o Poeta, o Místico e o Metafísico. Porque eliminar a Metafísica, a Mística ou a Poesia da Ciência e da Filosofia científica, não é proibir ao Metafísico, ao Poeta e ao Místico, que cultivem a verdade que lhes é cara e que vêem em seus devaneios; mas apenas e somente esta coisa simples, a saber: que não nô-la procurem impingir como Verdade científica ou filosófica. (Salazar, “As várias facetas da verdade”, in “Esfera”, nº1, Maio - 1938).

A Verdade seria, para Abel Salazar, inalcançável em termos absolutos e, assim, limitada ao conhecimento positivo - no sentido actual de uma positividade racional e

operativamente fecunda. No entanto, essa Verdade total seria, afinal, acessível ao homem. Para além do relativismo gnoseológico - que era a inultrapassável condição da Ciência e da Filosofia - e das alienantes formulações dogmáticas da Religião, Abel Salazar acreditava na virtualidade criativa da Arte, como único acesso humano ao Absoluto.

No seu humanismo ambiciosamente universalista, Abel Salazar procurou incansavelmente essa Verdade, mas nunca perdeu de vista o generoso desígnio de a partilhar com os outros homens, com os seus concidadãos, em particular. No seu repúdio contra todas as formas de dogmatismo, reaccionarismo e opressão, viveu inconformado com a situação dos portugueses, um povo que considerava tanto mais decadente quanto mais influenciado pelos malefícios urbanos paradoxalmente associados a um arcaico e estrutural obscurantismo .

Melhorar Portugal, levou este homem cosmopolita a um continuado e ingente esforço pedagógico de informação e moralização, de intenção nacional e democrática. Na sua permanente heterodoxia, articula uma exigente e actualizada cultura científica e filosófica com o reconhecimento e o respeito pelas capacidades e valores de uma rusticidade porventura mais próxima dessa Verdade que perseguia.

“O literato, culto e pensador, das cidades, julga com uma certa petulância ter monopolizado o caudal dos grandes conceitos, mas estes são comuns à humanidade, e apenas a forma, mais ou menos definida em termos varia; e no serrano, como no marítimo, o reflexo d’infinito e o drama d’alma solitária do homem integrado no mistério, é tanto ou mais sensível e profundo que no homem culto, e mais vasto talvez, na sua forma embrionária. Se ele ignora Descartes ou Kant, Aristóteles ou Platão, não lhe é por isso desconhecido, num sentir vago mas amplo, o grande mistério que o envolve, a seus pés, e diariamente se desenrola em magias de cenários que, sendo sempre os mesmos, sempre e constantemente variam; e essa terra sobre que ele se curva numa tarefa rude, e sobre a qual o seu corpo cada vez mais anquilosado e ósseo pela rude tarefa, dia a dia se verga num deslizar sem remédio, essa terra mãe e madrastra que o escraviza duramente, e o há-de sepultar, um dia, não é, para ele, apenas uma fonte de receita e uma ambição de posse: conhece-lhe o lado esfíngico de vertigem, n’uma vaga percepção inconsciente, e n’uma vaga intenção do grande drama de humanidade sobre ele vivido no decorrer dos séculos.

O olhar inquieto do druida e do bárbaro persiste nele como um fogo que se não se extinguiu ainda, e se não extinguirá jamais, que é para ele como outro fogo de lareira, o fogo da alma humana no que ele tem de mais sublime, profundo e inexprimível, a sua emoção perante o drama da natureza e de tudo que ela fornece ao homem de alegrias, mas também de dores e angústias. “ (Salazar, “Notas de Filosofia de Arte”, 1931: 210, 211).

BIBLIOGRAFIA

Abel Salazar - textos filosóficos

1915

“Ensaio de Psicologia Filosófica”, (Dissertação), Porto, 1915.

1931

“Notas de Filosofia da Arte”, Porto, Campo das Letras, 2000.

1933

“Duas Conferências sobre - <<A posição actual da Ciência da Filosofia e da Religião>>”, (1933), Casa Museu Abel Salazar, 1989.

“A socialização da Ciência”, Lisboa, Liberdade, 1933.

“A função social da Universidade” (Conferência), *Liberdade* : nº 209, 18-6-1933; nº 214, 23-7-1933; nº 215, 30-7-1933; nº 216, 6-8-1933; nº 217, 13-8-1933.

“O conflito das forças históricas - plano de filosofia social”, *Liberdade* , nº 206-7, 28-7-1933.

“Delenda Carthago ...”, *A Voz da Justiça* , nº 3172, 30-9-1933.

1934

“Indivíduo e Colectividade”, *Medicina* : nº 3, Jun. 1934; nº 4, Jul. 1934; nº 6, Set. 1934; nº7, Out. 1934; nº 9, Dez. 1934; nº13, Abr. 1935; nº 14, Set. 1935.

1935

“La théorie des psychons et les idées de Mathews: Temps, Espace, Psychisme”, *Medicina* , nº 10, Jan. 1935.

“A revolta dos justos”, *Medicina* , nº 12, Mar. 1935.

“Ensaio sobre o mecanismo evolutivo do pensamento greco-europeu”, *Medicina* : nº 16, Nov. 1935; nº 17, Dez. 1935; nº 18, Jan. 1936; nº 19, Fev. 1936; nº 20, Mar. 1936; nº 21, Abr. 1936; nº 22, Mai. 1936; nº 23, Jun. 1936.

“A falência da Metafísica”, *A Ideia Livre* : nº364, 24-8-1935; nº 366, 7-9-1935; nº 368, 21-9-1935; nº 370, 5-10-1935.

“A psico-somática e os estudos histórico-sociais”, *Democracia do Sul*: nº 5205, 15-3-1935; nº 5206, 16-3-1935, nº 5207, 17-3-1935; nº 5208, 19-3-1935; nº 5209, 20-3-1935; nº 5210, 21-3-1935.

“Mecanicismo e Vitalismo”, *Gérmén* , nº 1, 1935.

“A falência da Metafísica”, *Gérmén*, nº 2, 1935.

“Cultura - A falência da Metafísica”, *O Povo do Norte* , nº 10, 29-4-1935.

“História, Justiça e Dever”, *O Trabalho* , nº 69, 24-1-1935.

“Para compreender a falência da Metafísica”, *O Trabalho* , nº 111, 14-11-1935.

“Filosofia dos Platôezinhos ...”, *O Trabalho* , nº 113, 28-11-1935.

“A odisseia do ser ...”, *O Trabalho* , nº 114, 5-12-1935.

“A Escola de Viena”, *Notícias de Coimbra* , nº 92, 3-11-1935.

“Goethe e a filosofia merdífior ...”, *Notícias de Coimbra*, nº 96, 1-12-1935.

“A Ciência e o Direito”, *Vida Contemporânea*: nº 9, Jan. 1935; nº 16, Ag. 1935; nº 17, Set. 1935; nº 18, Out. 1935; nº 20, Dez. 1935; nº 21, Jan. 1936; nº 22, Fev. 1936.

1936

“Erasmismo e maquiavelismo”, *A Ideia Livre* , nº 402, 16-5-1936.

“A nova Escola filosófica de Viena - I”, *Vida Contemporânea*, nº 23, Mar. 1936.

“A propósito dos Platôezinhos”, *O Trabalho* : nº 120, 16-1-1936; nº 121, 23-1 -1936; nº 122, 30-1-1936; nº 123, 6-2-1936; nº124, 13-2-1936; nº 125, 20-2-1936; nº 126, 27-2-1936.

“Razão e Emoção”, *O Trabalho* : nº139, 28-5-1936; nº 140, 4-6-1936; nº 141, 11-6-1936; nº 142, 18-6-1936; nº 144, 2-7-1936; nº 145, 9-7-1936; nº 146, 16-7-1936; nº 147, 23-7-1936; nº148, 30-7-1936; nº 149, 6-8-1936; nº 150, 13-8-1936; nº 151, 20-8-1936; nº 152, 27-8-1936.

“Mecanicismo e Vitalismo”, *Gérmén* , nº 5, 1936.

“A Ciência e a Metafísica”, *A Foz do Guadiana*, nº 27, 5-1-1936.

“Uma nova Idade Média?”, *A Foz do Guadiana*, nº 28-23-1-1936.

“O período europeístico ...”, *A Foz do Guadiana*, nº 29, 2-2-1936.

“Horror aos chifres ...”, *A Foz do Guadiana*, nº 30, 16-2-1936.

“Espírito e Matéria”, *A Foz do Guadiana*: nº 33, 22-2-1936; nº 34, 5-3-1936.

“Os intelectuais e a gente moça - Fala à Foz do Guadiana Abel Salazar”, (Entrevista), *A Foz do Guadiana* : nº 44, 19-7-1936; nº 45, 26-7-1936.

“A razão e a experiência”, *Pensamento*, Jun. 1936.

“As profecias de Spencer, Renan e Guyau”, *Pensamento* , Jul. 1936.

“Quental sob o ponto de vista caracteriológico”, *Pensamento* , Set. 1936.

“A caracteriologia artística e literária”, *Pensamento* , Out. 1936.

“O dueto caracteriológico e pseudo-filosófico de Coimbra e Pascoais”, *Pensamento* , Nov. 1936.

“Problemas filosóficos e condicionamento psicológico” , *Pensamento*, Dez. 1936.

“Revista de Ideias”, *Pensamento* , Jan. 1936.

- “Depoimentos inéditos sobre a Democracia, 1 - de Abel Salazar”, (Inquérito - 1936), *Povo de Guimarães*, 17-4-1980.
- “O conflito da Ciência com a Metafísica sob o ponto de vista caracteriológico”, *A Voz da Justiça* : nº 3436, 11-4-1936; nº 3438, 18-4-1936, nº 3440, 25-4-1936; nº 3442, 2-5-1936; nº 3444, 9-5-1936.
- “Notas de <<Caracteriologia>> literária ...”, *A Voz da Justiça*: nº 3450, 30-5-1936; nº3452, 6-6-1936; nº 3454, 13-6-1936.
- “Cervantes e a Psico-somática” *A Voz da Justiça* , nº 3480, 12-9-1936.
- “Ursos e snobismo”, *A Voz da Justiça* , nº 3511, 30-12-1936.
- “A Psico-Somática e a sua importância no estudo do homem”, *O Diabo*, nº 96, 26-4-1936.
- “A Psico-Somática - consequências históricas e sociais”, *O Diabo*, nº 102, 7-6-1936.
- “A Psico-Somática: suas consequências filosóficas”, *O Diabo*, nº 104, 21-6-1936.
- “Moritz Schlick”, *O Diabo* , nº 107, 12-7-1936.
- “A Psico-Somática: suas consequências morais”, *O Diabo*, nº 108, 19-7-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, *O Diabo*, nº 114, 30-8-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, *O Diabo* , nº 115, 6-9-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Ciência, o sentimento da vida e a atitude emotiva do Homem”, *O Diabo*, nº 116, 13-9-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Uma historieta preliminar”, *O Diabo* , nº117, 20-9-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - O Espaço”, *O Diabo*, nº 118, 27-9-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - O Mundo em grande, pequena e média escala”, *O Diabo* , nº 120, 11-10-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - O Tempo”, *O Diabo*, nº 121, 18-10-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Simultaneidade, Causalidade e Complementaridade”, *O Diabo* , nº 122, 25-10-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Relatividade do Movimento”, *O Diabo*, nº 123, 1-11- 1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Os percursores: Mach e Poincaré”, *O Diabo*, nº 125, 15-11-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Os percursores: ainda Poincaré”, *O Diabo*, nº 127, 29-11-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Os percursores: Lobatchewsky, Riemann: as geometrias não euclidianas e a sua significação filosófica”, *O Diabo*, nº 128, 6-12-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Os percursores: Whitehead e Russell: a Logística”, *O Diabo*, nº 130, 20-12-1936.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - O Mundo da Física Moderna”, *O Diabo*, nº 131, 27-12-1936.

1937

- “A propósito de uma polémica recente”, *Pensamento*, Jan. 1937.
- “A Metapsíquica não é uma Ciência”, *O Diabo*, nº 132, 3-1-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - O Microcosmos: a Matéria, a Teoria dos Quanta e o Heisenbergismo”, *O Diabo*, nº 135, 24-1-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Relatividade Restrita de Einstein”, *O Diabo*, nº 137, 7-2-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - De como um elevador, um arranha-céus, vai introduzir o leitor na Teoria Geral da Relatividade”, *O Diabo*, nº 138, 14-2-1937.
- “ Pensamento Positivo Contemporâneo - Boltzmann e Heisenberg: a crise do Determinismo: causalidade e probabilidade”, *O Diabo*, nº 139, 21-2-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Um Parentesis ...”, *O Diabo*, nº 150, 9-5-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - O Universo einsteiniano”, *O Diabo*, nº 152, 23-5-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - O Universo einsteiniano e o Universo <<pitoresco>>”, *O Diabo*, nº 154, 6-6-1937.
- “Carta a António Sérgio”, *O Diabo*, nº 155, 13-6-1937.
- “As críticas de António Sérgio e as necessidades de actualização do pensamento português”, *O Diabo*, nº 156, 20-6-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Outra paragem ...”, *O Diabo*, nº 157, 27-6-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A crise das Matemáticas e da Lógicas”, *O Diabo*, nº 158, 4-7-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Uma pausa e um pouco de conversa”, *O Diabo*, nº 159, 11-7-1937.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Escola de Viena: sua posição no fluxo histórico do pensamento”, *O Diabo*, nº 160, 17-10-1937.

“O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Escola de Viena. Introdução”, *O Diabo*, nº 161, 24-10-1937.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A escola de Viena”, *O Diabo*, nº 170, 26-12-1937.
 “A propósito de uma polémica recente”, *Pensamento*, Jan. 1937.
 “Espírito e Matéria”, *Pensamento*, Fev. 1937.
 “O pensamento português está cinquenta anos atrasado”, *A Voz da Justiça*, nº 3537, 31-3-1937.
 “A conferência do prof. Rui Luis Gomes sobre <<Espaço, Tempo, Causalidade>> na Universidade do Porto”, *A Voz da Justiça*, nº 3543, 21-4-1937.
 “Os progressos recentes da Psico-somática”, *A Voz da Justiça*, nº 3545, 28-4-1937.
 “Contra o filosofismo”, *O Trabalho*: nº 200, 5-8-1937; nº 201, 12-8-1937; nº 202, 19-8-1937; nº 203, 26-8-1937; nº 204, 2-9-1937; nº 205, 9-9-1937; nº 207, 23-9-1937.
 “Pensamento lógico, pré-lógico, pseudo-lógico e psicológico. Pensamento emotivo, pensamento lógico e empiro-lógico”, *Seara Nova*, nº 505, 15-4-1937.
 “Pensamento psicológico e biótipos”, *Seara Nova*, nº 508, 6-5-1937.
 “A propósito da vulgarização do Círculo de Viena”, *Seara Nova*, nº 515, 26-6-1937.
 “Confissão de Fé”, *Sol Nascente*, nº 1, 30-1-1937.
 “Revista das Ideias”, *Sol Nascente*, nº 2, 15-2-1937.
 “Kretschmer e os plotinozinhos”, *Sol Nascente*, nº 3, 2-3-1937.
 “Revista das Ideias - 2ª”, *Sol Nascente*, nº 4, 15-3-1937.
 “Carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro”, *Sol Nascente*, nº 5, 1-4-1937.
 “2ª Carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro”, *Sol Nascente*, nº 7, 1-5-1937.
 “3ª Carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro”, *Sol Nascente*, nº 8, 15-5-1937.
 “3ª Carta ao Sr. Dr. Casais Monteiro” (cont.) *Sol Nascente*, nº 9, 1-6-1937.
 “A propósito da vulgarização do Círculo de Viena (resposta a António Sérgio)”, *Sol Nascente*, nº 10, 15-6-1937.
 “Revista das Ideias”, *Sol Nascente*: nº 11, 15-7-1937; nº 13, 15-8-1937; nº 18, 1-11-1937.
 “A crise europeia”, *Sol Nascente*: nº 12, 12-7-1937; nº 13, 15-8-1937; nº 14, 1-9-1937; nº 15, 15-9-1937; nº 16, 1-10-1937; nº 17, 15-10-1937; nº 19, 15-11-1937; nº 20, 1-12-1937; nº 24, 1-2-1938; nº 25, 15-2-1938; nº 26, 15-3-1938; nº 27, 1-4-1938; nº 28, 15-4-1938; nº 29, 15-5-1938; nº 30, 1-7-1938; nº 31, 15-8-1938; nº 32, 1-12-1938; nº 33, 1-1-1939.

1938

“O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Escola de Viena. Moritz Schlick”, *O Diabo*, nº 171, 2-1-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, *O Diabo*, nº 173, 16-1-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo”, *O Diabo*, nº 175, 30-1-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Escola de Viena. Reichenbach: a desdivinização e a deshumanização da natureza”, *O Diabo*, nº 177, 13-2-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Escola de Viena, Hans Hahn - Pensamento e Realidade” *O Diabo*, nº 179, 27-2-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Escola de Viena. Hans Hahn - Pensamento e Realidade” *O Diabo*, nº 181, 13-3-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Escola de Viena. Hans Hahn: a Metafísica é impossível”, *O Diabo*, nº 183, 27-3-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Hans Hahn: Verdade Metafísica e Verdade Pragmática”, *O Diabo*, nº 186, 17-4-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Rudolf Carnap - o homem e a obra”, *O Diabo*, nº 188, 1-5-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Escola de Viena. Rudolf Carnap: a Sintaxe Lógica da Linguagem”, *O Diabo*, nº 190, 15-5-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Escola de Viena. Rudolf Carnap: a Lógica Simbólica; a Lógica das Relações; as Antinomias Lógicas”, *O Diabo*, nº 193, 5-6-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Escola de Viena. Rudolf Carnap: a eliminação da Metafísica”, nº 195, 19-6-1938.
 “A propósito da célebre questão da Arte pela Arte”, *O Diabo*, nº 196, 26-6-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Metafísica e o seu famoso Cão Amarelo, de Rudolf Carnap” *O Diabo*, nº 198, 10-7-1938.
 “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Escola de Viena. Rudolf Carnap: a significação de uma <<palavra>>”, *O Diabo*, nº 200, 24-7-1938.
 “A Crise europeia: crise de crescimento ou crise de decadência?”, *idem*.

- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Termos metafísicos desprovidos de sentido”, *O Diabo*, nº 202, 7-8-1938.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Escola de Viena. Rudolfo Carnap: a Metafísica não pode absolutamente ser formulada numa linguagem correcta”, *O Diabo*, nº 204, 21-8-1938.
- “A lei dos três estados, de Comte”, *O Diabo*, nº 205, 28-8-1938.
- “Movimento de Ideias”, *O Diabo*: nº 204, 21-8-1938; nº 206, 4-9-1938; nº 207, 11-9-1938; nº 209, 25-9-1938; nº 210, 2-10-1938; nº 212, 16-10-1938; nº 213, 23-10-1938; nº 214, 30-10-1938; nº 215, 6-11-1938; nº 216, 13-11-1938; nº 217, 20-11-1938; nº 219, 4-12-1938; nº 220, 11-12-1938; nº 221, 18-12-1938; nº 222, 24-12-1938; nº 223, 31-12-1938; nº 224, 7-1-1939; nº 225, 14-1-1939; nº 226, 21-1-1939; nº 227, 28-1-1939; nº 228, 4-2-1939; nº 229, 11-2-1939; nº 230, 18-2-1939; nº 231, 25-2-1939; nº 232, 4-3-1939; nº 233, 11-3-1939; nº 234, 18-3-1939; nº 235, 25-3-1939; nº 237, 8-4-1939; nº 238, 15-4-1939; nº 240, 29-4-1939; nº 241, 6-5-1939; nº 242, 13-5-1939; nº 243, 20-5-1939; nº 244, 27-5-1939; nº 245, 3-6-1939; nº 246, 10-6-1939; nº 247, 17-6-1939; nº 248, 24-6-1939; nº 249, 1-7-1939; nº 250, 8-7-1939; nº 251, 15-7-1939; nº 252, 22-7-1939.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Escola de Viena. Rudolfo Carnap: em que o Sr. Heidegger nos pretende impingir um fantástico <<Cão Amarelo>> ...”, *O Diabo*, nº 206, 4-9-1938.
- “O Pensamento Científico Contemporâneo - T.E. Hulme e a Filosofia dos Valores”, *O Diabo*, nº 207, 11-9-1938.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Um Parêntesis”, *O Diabo*, nº 208, 18-9-1938.
- “Sobre o ritmo - O Ritmo, a História, a Política, a Paz e o <<Devenir>>”, *idem*.
- “Merejkovsky: a síntese de Deus e do Universo”, *O Diabo*, nº 211, 9-10-1938.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Metafísica, medíocre expressão do sentimento da vida”, *O Diabo*, nº 214, 30-10-1938.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Hans Driesch: o valor e a perplexidade da Metafísica”, *O Diabo*, nº 216, 13-11-1938.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Racionalismo e Empirismo”, *O Diabo*, nº 219, 4-12-1938.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - A Mística de Rozanov”, *O Diabo*, nº 222, 24-12-1938.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Berdiaev: a síntese do Olimpo e do Calvário”, *O Diabo*, nº 223, 31-12-1938.
- “As várias facetas da verdade”, *A Esfera*, nº 1, Mai. 1938.
- “A revolução científica e filosófica do século XX. Uma conversa preliminar”, *A Esfera*, nº 2, Jun. 1938.
- “A revolução científica e filosófica do século XX. Outra conversa preliminar”, *A Esfera*, nº 3, Jul. 1938. “Mazdekismo e Osirismo”: *A Esfera*: nº 5, Set. 1938; nº 6, Out. 1938; nº 7 Nov. 1938; nº 8, Dez. 1938.

1939

- “<<Cientismo>> e ciência”, *O Diabo*, nº 206, 4-9-1939.
- “O Pensamento Metafísico Contemporâneo - Minsky, o <<meonismo>> e a metafísica russa”, *O Diabo*, nº 224, 7-1-1939.
- “O Pensamento Metafísico Contemporâneo - Metafísicas românticas, geocêntricas, antropocêntricas, teológicas ...”, *O Diabo*, nº 225, 14-1-1939.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Rudolfo Carnap: Toda a Metafísica é destituída de sentido”, *O Diabo*, nº 226, 21-1-1939.
- “A Linguística e a Estética de Pius Servien”, *O Diabo*, nº 227, 28-1-1939.
- “A Linguística e a Estética de Servien”, *O Diabo*, nº 228, 4-2-1939.
- “A Nova estética de Pius Servien - Um novo instrumento de análise: o prisma linguístico”, *O Diabo*, nº 229, 11-2-1939.
- “Pensamento lógico, pensamento psicológico e a Linguística de Servien” *O Diabo*, nº 230, 18-2-1939.
- “Sobre o conceito de Arte”, *O Diabo*, nº 232, 4-3-1939.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Carnap: pensamentos e pseudo-pensamentos”, *O Diabo*, nº 238, 15-4-1939.
- “O Pensamento Positivo Contemporâneo - Carnap: Pensamento como <<acto>> e como <<objecto>>”, *O Diabo*: nº 240, 29-4-1939; nº 241, 6-5-1939.
- “Vida e Matéria - Uma descoberta sensacional”, *O Diabo*, nº 245, 3-6-1939.
- “Lévy-Bruhl e a mentalidade primitiva”, *O Diabo*, nº 247, 17-6-1939.
- “Mundo subjectivo e objectivo, mundo físico, mundo interior e exterior, mundo científico e metafísico”, *O Diabo*, nº 248, 24-6-1939.
- “Platõesinhos e Plotinozinhos”, *O Diabo*, nº 258, 2-9-1939.
- “A posição actual do vitalismo e mecanicismo”, *O Diabo*, nº 269, 18-11-1939.

“A cultura e o pensamento actual”, *Síntese*, nº 1, Fev. 1939.
“A Linguagem das Ciências na Linguística de Servien”, *Síntese*, nº 3, Mai./Jun. 1939.
“Dona Crítica: seus vícios e limites”, *Sol Nascente*, nº 35, 1-4-1939.
“Sobre a construção psicológica da Metafísica”, *Síntese*: nº3, Mai./Jun. 1939; nº 4, Mar. 1940; nº 5, Abr. 1940; nº 6, Mai. 1940; nº 7, Jun./Jul. 1940.

1940

“O Círculo de Viena”, *Síntese*, nº 4, Mar. 1940.
“A Reforma e o Renovamento da Lógica”, *Síntese*, nº 8, Ag./Set. 1940.
“Arte e Técnica”, *Síntese*, nº 9, Out. 1940.
“O que é a Arte?”, (Livro), Coimbra, Arménio Amado, 1940.
“A crise da Europa”, (Livro), Lisboa, Cosmos, 1942.
“Hematologia - Ideias e factos novos”, Porto, Portucalense, 1944.
Textos sobre Abel Salazar

Cunha, Norberto, A. F. G. - “Ciência, conhecimento e sociedade em Abel Salazar”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43 (3-4), 1987.

Idem - “Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar”, (Tese de Doutoramento), Universidade do Minho, 1989.

Lopes, Óscar - “A Dispersão e o Centro ou Sobre umas Rugas em Delta”, in “Vinte trabalhos sobre o Porto e Outros Lugares”, Porto, O Oiro do Dia, 1983.

Malpique, Cruz - “Perfil humanístico de Abel Salazar”, Porto, Civilização, 1977.

Nogueira, Jofre Amaral - “O Pensamento de Abel Salazar” (Antologia), Porto, Inova, 1972.

Ribeiro, Irene - “Abel Salazar” – Reflexões estéticas”, (prefácio), *i n*Salazar Abel, “Notas de Filosofia da Arte”, Porto, Campo das Letras, 2000.

Saavedra, Alberto - “Abel Salazar, um homem exemplar”, *Tribuna Médica*, nº 296, 5-9-1969.

Vários - “Centenário de Abel Salazar”, *Forum*, nº 7, Jan. 1990.

Vários - “Presença de Abel Salazar/ Depoimentos”, Porto, Inova, 1969.